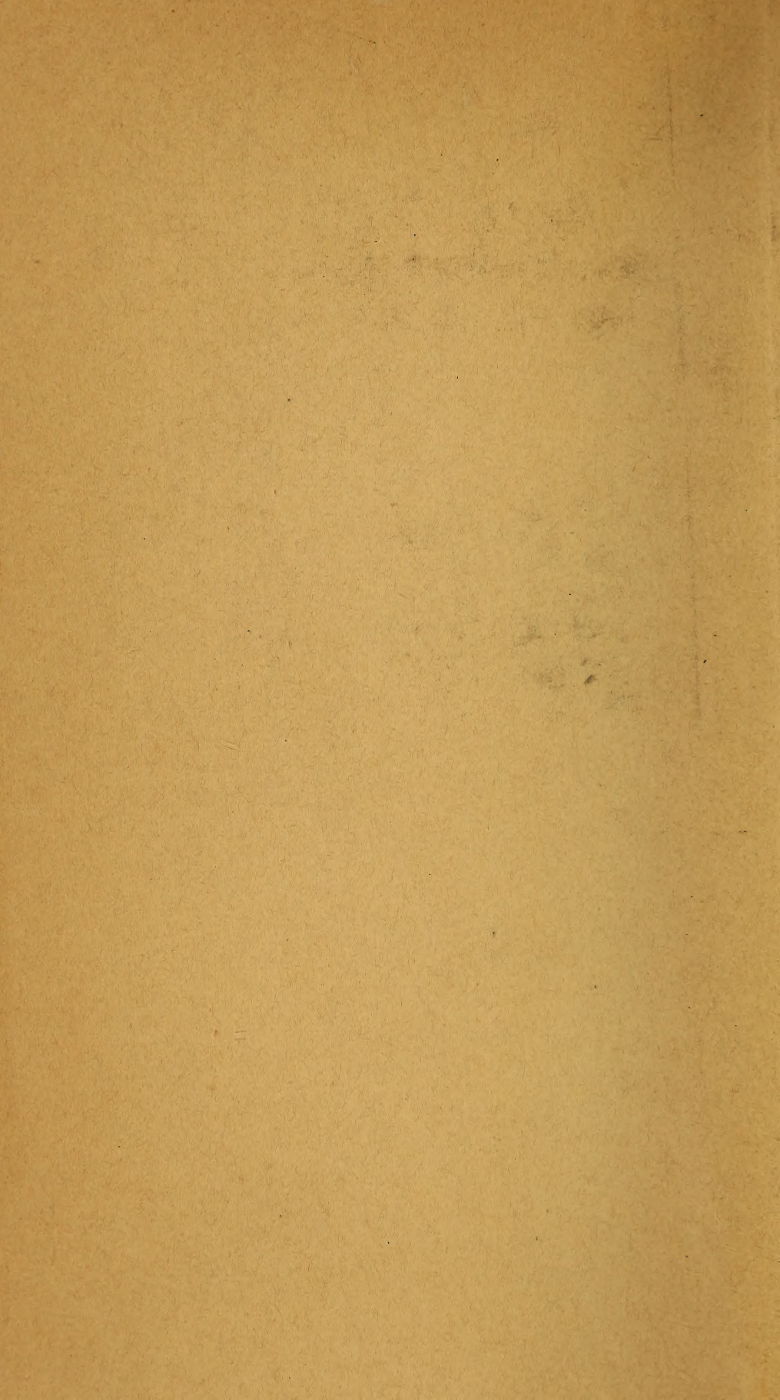

3 1761 09374841 6
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Dritter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.

Philos.H.
R614

Geschichte der Philosophie

alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter.

3182 14

Dritter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.



24378

Inhalt.

Neuntes Buch.

Der Geschichte der Sokratischen Schulen dritte Abtheilung. Aristoteles und die ältern Peripatetiker.

Erstes Kapitel. Des Aristoteles Leben und Schriften. S. 3 bis 42.

Des Aristoteles Leben. 3. Sein Verhältniß zum Platon. 5. Aristoteles zu Aterneus. 11. Lehrer des Alexandros. 12. Stiftung seiner Schule. 13. Akroamatische und exoterische Vorträge. 13. Flucht von Athen und Tod. 14. Sein Charakter, wie er in seinen Schriften hervortritt. 15.

Seine Schriften. 21. Exoterische und akroamatische Schriften. 21. Ueberlieferung über das Schicksal seiner Werke. 32. Echte und unechte Schriften. 34.

Zweites Kapitel. Die Philosophie des Aristoteles im Allgemeinen. S. 42—78.

Stellung des Aristoteles zu seiner Zeit. 42. Richtung auf die Erfahrung. 43. Erklärung der Erfahrung aus ihren Gründen. 44. Skeptischer Sinn. 45. Keine strenge Sonde-

rung des Philosophischen von andern Arten der wissenschaftlichen Bildung. 47. Begriff der Philosophie. 47. Trennung derselben vom thätigen Leben. 49. Begriff der Wissenschaft nach ihrer Form. 52. Nach ihrem Inhalte. 54. Die Wissenschaft in Verhältniß zu ihrem Gegenstande. 56.

Zerfallen der Philosophie in viele einzelne Untersuchungen. 57. Theoretische und praktische Wissenschaft. 58. Logik, Physik und Ethik. 59. Begriff der ersten Philosophie oder der Metaphysik. 60. Ihre Stelle unter den philosophischen Wissenschaften. 63. Logik. 65. Verhältniß der Metaphysik zum Organon. 67. Die erste Philosophie ist vorzugsweise Philosophie. 69. Verhältniß der Mathematik zur Philosophie. 71. Ordnung der Untersuchungen. 75.

Drittes Kapitel. Die Logik des Aristoteles. S. 78—211.

Die Kategorien. 78. Wahrheit erst in der Verbindung der Worte. 81. Die Lehre von den Sätzen. 82. Der Satz des Widerspruchs. 84. Vertheidigt gegen den unbeschränkten Zweifel. 85. Dessen Zusammenhang mit der sinnlichen Vorstellungsweise. 86. Das der Erscheinung zum Grunde Liegende. 88. Der Satz des Widerspruchs vertheidigt gegen die Lehre von der Wahrheit alles Denkens. 90. Wahrheit des Werdens und zufällige Wahrheiten. 91. Von den Sätzen, welche etwas Mögliches aussagen. 93. Die Lehre vom Schluß. 95. Bildung der Schlüsse. 98. Das Unendliche flieht die Erkenntniß. 99. Die Wissenschaft ist ein nach oben und unten Begrenztes. 99. Streit gegen die Platonische Erkenntnißlehre. 100. Schluß der Induction. 101. Das an sich und das für uns Bekanntere. 102. Entstehung der Wissenschaft von der sinnlichen Empfindung aus. 103. Unterscheidung des Verstandes von dem sinnlichen Vorstellen. 105. Aristoteles sucht das sinnliche Vorstellen mit dem verständigen Denken auf das engste zu verbinden. 107. Engere und weitere Bedeutung des Empfindbaren. 108. Ohne Empfindung ist kein Denken. 109. Der vernünftige Gedanke wird nicht durch die Empfindung hervorgebracht. 111. Der thätige und der leidende Verstand. 114. Der thätige Verstand gehört nicht dem einzelnen Wesen an. 115. Vergleichung der Aristotelischen mit der Plato=

nischen Erkenntnißlehre. 116. Mehrere Begriffe und unbeweisbare Gründe der Wissenschaften. 118. Allgemeine und den einzelnen Wissenschaften eigenthümliche Gründe. 119.

Im Begriffe wird das Wesen ausgedrückt. 121. Streit gegen die Platonische Ideenlehre. 122. Gründe dieses Streites. 126. Nur das Einzelwesen ist Wesen im eigentlichen Sinne. 128. Gattung und Unterschied im Begriffe des Wesens. 129. Wie die Einzelwesen zu erkennen sind? 130. Materie und Form. 131. Begriff der Materie. 131. Das Vermögen. 133. Grund des Zufälligen. 136. Die Materie ist gewissermaaßen ein Wesen. 137. Begriff der Form. 137. Die Form ist Wirklichkeit und Wesen. 138. Das Wesen besteht aus Form und Materie, so wie der Begriff aus Gattung und Unterschied. 140. Materie und Form in erster und zweiter Bedeutung. 143. Die Materie ist nichts an und für sich. 145. Sie ist Grund des Zufälligen, Grenze der Wissenschaft und des Unendlichen. 146. Sie ist nicht das Böse. 150. Verhältniß der Beraubung zur Materie. 151. Die Materie als Ursache der Mannigfaltigkeit. 153. Grund der Verbindung zwischen Materie und Form. 154. Die bewegende Ursache. 154. Sie ist eine schon vorhandene Form. 156. Die Bewegung hat keinen Anfang und kein Ende. 158. Der Begriff des Zweckes. 160. Das Werden ist wegen des Wesens. 161. Die Energie. 162. Die Bewegung als noch nicht vollendete Energie. 163. Die vier Ursachen in einem jeden sinnlichen Wesen. 164. Zweck und Form eins. 166. Der Zweck ist die Energie. 167. Folgerungen hieraus für den Begriff der Form. 168. Die bewegende Ursache ist auch gewissermaaßen mit dem Zwecke eins. 170. Doch ist sie in einer andern Materie. 171. Folgerungen hieraus für den Begriff der bewegenden Ursache. 172. Die Materie im Gegensatz gegen die drei übrigen Ursachen. 174. Das Nothwendige. 175. Der Gedanke, welcher der Unterscheidung der vier Ursachen zum Grunde liegt. 178.

Ein letzter Grund aller Dinge. 180. Die erste bewegende Ursache. 182. Der unbewegte Beweger. 183. Ein ewiges Wesen in beständiger Energie. 187. Nur eine erste bewegende Ursache. 189. Der erste Beweger frei von allem Sinnlichen und aller Materie. 190. Einheit der Vernunft und des Vernehm=

baren. 194. Gott ist nicht praktische, sondern theoretische Vernunft. 198. Gott ist nicht in Ruhe, obgleich unveränderlich. 200. Als das Begehrungswerthe bewegt er, ohne bewegt zu werden. 201. Er ist im Umkreise der Welt. 203. Uebersicht der Ergebnisse. 203.

Viertes Kapitel. Die Physik des Aristoteles. S. 211—301.

Verbindung mit der Logik. 211. Die Physik keine reine Wissenschaft. 212. Sie beschäftigt sich mit dem, was auf den Körper Beziehung hat. 213. Das Natürliche hat den Grund der Bewegung und der Ruhe in sich. 214. Die Natur wird vom Aristoteles als ein Wesen betrachtet. 214. Sie ist eins mit der allgemeinen lebendigen Weltkraft. 216. Zwecke und Formen in der Natur. 218. Materie in der Natur. 219. Die Natur wirkt wie ein Künstler ohne Bewußtsein. 220. Zufall und Ungefähr in der Natur. 221. Höchster Zweck der Natur, die Seele, der Mensch. 225.

Allgemeine Bedingungen der Natur. Bewegung. 226. Das Unendliche. 228. Das Unendliche im Raume und Begrenzung des Raums. 229. Unendliche Theilbarkeit des Räumlichen. 231. Begriff des Raums. 233. Die verschiedenen natürlichen Orte im Raume. 235. Das Leere. 236. Die Zeit. 239. Widerlegung der Beweise des Zenon gegen die Denkbarkeit der Bewegung. 242. Arten der Bewegung. 243. Die örtliche Bewegung liegt den übrigen Arten der Bewegung zum Grunde. 244. Die unaufhörliche Bewegung in der Kreisbewegung gegründet. 246. Die Welt eine Kugel. 248. Gegensatz zwischen Himmel und Erde. 249. Gründe, aus welchen die Vorstellung von der Unvollkommenheit der irdischen Dinge hervorgeht. 250.

Gang der Untersuchung über die einzelnen Theile der Welt. 251. Der Himmel, die Gestirne und ihre Sphären. 252. Die Elemente. 255. Zusammenhang der Elemente mit den Planeten und dem Himmel. 261. Sphären der Elemente und des Himmels. 262. Leben in den Elementen und Einfluß der höhern Sphären auf die niedern. 264. Lebendige

Dinge auf der Erde; Mischung der Elemente in den gleichartigen Theilen. 266. Zusammensetzung der ungleichartigen aus den gleichartigen Theilen. 267. Stetiger Uebergang vom Elementarischen zu den Pflanzen und zu den Thieren. 268. Pflanzen. 268. Kennzeichen der größern und geringern Vollkommenheit lebendiger Wesen. 270. Die Lebenswärme im Aether. 271. Drei Hauptstufen der lebendigen Wesen. 274. Fünf Sinne. 276. Lehre über den thierischen Körper. 277. Das Herz als die Mitte des Lebens. 279. Die Bestimmung des Gehirns. 281.

Die Lehre von der Seele, Begriff der Seele. 281. Sie ist nicht im Raume und hat an sich keine Bewegung. 284. Zusammenhang ihres Begriffs mit der Aristotelischen Lehre überhaupt. 285. Eintheilung der Seele 287. Die ernährende Seele. 288. Die empfindende Seele. 291. Gemeinsinn. Vorstellung. 292. Gedächtniß und Wiedererinnerung. 292. Die bewegende Seele. 293. Abhängigkeit des Begehrens vom Vorstellen. 294. Die Vernunft. 296. Unsterblichkeit der Vernunft. 297. Theoretische und praktische Vernunft. 298. Freiheit des Begehrens. 300.

Fünftes Kapitel. Des Aristoteles Ethik. S. 301—405.

Die Ethik nicht eine reine Wissenschaft. 301. Haupttheile der Ethik. 302. Sie hat es nur mit dem politischen Gut zu thun. 302. Ihre Verbindung mit der Physik. Das Sittliche knüpft an das Physische an. 303. Die Tugend als Ausbildung der natürlichen Triebe. 304. Die Tugend ist nicht mit der Wissenschaft eins. 305. Tugend und Laster sind in unserer Gewalt. 307. Außer dem Lernen gehört Uebung zur Tugend. 309. Sittliche Tugend und Tugend des Verstandes. 310. Die vollkommene Tugend ist nur eine; es giebt aber mehrere sittliche Tugenden. 310. Grenzen zwischen dem Natürlichen in uns und dem Sittlichen. 313. Formel hierüber. 315. Verbindung der Ethik mit der Logik. 317. Die Ausbildung der theoretischen Vernunft ist kein ethischer Zweck. 318. Die ethische Tugend ist nur Mittel für das theoretische Leben. 319. Gründe für diese Beschränkung der Ethik. 322.

Die Ethik hat es nur mit den Gründen des äußern Handelns zu thun. 322. Schwanken des Aristoteles über die Frage, ob das sittliche Leben an sich Werth habe, oder nur Mittel sei. 324.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. 325. Sie muß der Eigenthümlichkeit des Menschen gemäß bestimmt werden. 326. Daher ist sie in der praktischen Thätigkeit zu suchen. 327. Unbestimmtheit des Aristotelischen Begriffs von der Glückseligkeit. 328. Nothwendigkeit der äußern und der leiblichen Güter. 329. Verbindung der Lust mit der praktischen Thätigkeit. 332.

Begriff der Tugend. 339. Das Mittlere in den leidenden Zuständen. 340. So wie es der Verständige bestimmen möchte. 341. Das Gute soll wegen des Guten gewählt werden. 342. Unterschied zwischen der sittlichen und der verständigen Tugend. 343. Mannigfaltigkeit der sittlichen Tugenden. 345. Die Gerechtigkeit. 348. Billigkeit. 350. Verständigkeit. 352. Zusammenhang der Ethik mit der Politik und Oekonomik. 353. Die Tugend kann nur durch Erziehung und Unterricht erlangt werden. 354. Freundschaft. 355.

Oekonomik. Das Hauswesen. 358. Der Sklav als nothwendiger Bestandtheil des Hauswesens. 359. Verhältniß der Kinder zum Vater. 361. Verhältniß des Mannes zur Frau. 362.

Politik. Bildung des Staats aus der Familie und der Gemeinde. 363. Der Staat nicht nur zum Nutzen, sondern zur Tugend. 364. Bestandtheile der Aristotelischen Politik. 365. Bedingungen des Staats. 367. Verschiedenheit der Stände. 368. Königthum, Aristokratie und Volksherrschaft. 371. Verschiedenheit der Staatsgewalten. Gemischte Staatsverfassungen. 372. Schwanken des Aristoteles über die Grundsätze der reinen Staatsverfassungen. 373. Allgemeine Ansicht, welche seiner Politik zum Grunde liegt. 374. Das Königthum als die beste Staatsverfassung. 376. Neigung zur gemischten Verfassung. 377. Nicht für alle Staaten paßt die-

selbe Verfassung. 378. Begünstigung der Wohlhabenden im Staate. 379. Wünschenswerthe Bedingungen für den Staat. 381. Erziehung zur Tugend. 384. Kindererzeugung. 386. Gang und Epochen der Erziehung. 387. Mittel der Erziehung. 388. Unvollständigkeit der Aristotelischen Politik. 389.

Uebersicht über die Lehre des Aristoteles. 390.

Sechstes Kapitel. Die ältern Peripatetiker. S. 405—423.

Verhältniß des Eudemos und des Theophrastos zum Aristoteles. 405. Leben und Schriften des Theophrastos. 407. Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse. 408. Niedere Richtung in der Sittenlehre. 410. Ueber das Verhältniß der Bewegung zur Energie. 411. Bewegungen der Seele. 412.

Des Aristoxenos und Dikäarchos Lehren über die Seele. 415.

Straton. 417. Die Energie ist Bewegung. 418. Alles ist Natur. 420. Dynamische Naturerklärung. 421. Ethische und rhetorische Richtung der spätern Peripatetiker. 423.

Zehntes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Vierte Abtheilung. Die Skeptiker und Epikuros.

Erstes Kapitel. Die Skeptiker. S. 427—454.

Ausartungen der Philosophie. 427. Aeußere Verhältnisse, in welchen sich zu dieser Zeit die Philosophie fand. 428. Keime der Ausartung in der frühern Philosophie. 436.

Pyrrhon. 437. Timon. 439. Zweck und Eintheilung der skeptischen Lehre. 440. Die Dinge sind unerkennbar. 441. Einzelne skeptische Gründe. 442. Gegensatz zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem Gegenstande der Vernunfterkenntniß. 443. Die Gemeinplätze der Skeptiker. 444. Zurückhaltung des Urtheils. 446. Jede Aussage nur Ausdruck der ge-

genwärtigen Seelenstimmung. 448. Sittlicher Zweck der skeptischen Lehre. Unerschütterlichkeit. 449. Widerspruch zwischen Leben und Philosophie. 450. Sanftmuth und Mäßigung in den Seelenstimmungen. 451. Bedeutung der skeptischen Lehre. 452.

Zweites Kapitel. Epikuros, seine Schule und seine Lehre. S. 454—507.

Epikuros. 454. Seine Schule. 456. Seine Schriften. 460.

Begriff der Philosophie. 461. Eintheilung der Philosophie. 462. Ordnung der Theile. 463.

I. Ethik. Das höchste Gut. 463. Die Lust als Hauptbestandtheil der Glückseligkeit. 464. Glückseligkeit im Zusammenhange des Lebens. Tugend. 465. Begriff und Arten der Lust. Die Lust der Seele. 466. Die beständige Lust. 469. Erreichbarkeit der Glückseligkeit. 471. Eintheilung der Begierden. 472. Das Leben des Weisen. 473. Beschränkung des Begriffs der Unlust. 474. Die wahre Lust besteht in der Ruhe der Seele. 475. Furchtsamer Charakter der Epikurischen Ethik. 476. Gerechtigkeit. 477. Erkenntniß der Natur. Der Tod, das Ende aller Uebel. 478. Summe seiner Ethik. 479.

II. Kanonik. Zusammenhang mit der Ethik. 480. Die Empfindung ist das Kennzeichen der Wahrheit. 481. Vorstellung aus der Erinnerung. 483. Bildung der allgemeinen Vorstellungen. 484. Das Wort. 485. Irrthum und Meinung. 486. Weitläuftige Untersuchungen über die Formen des Denkens sind unnöthig. 487.

III. Physik. Mangel an Zusammenhang mit den übrigen Theilen der Philosophie. Atomenlehre. 488. Die Gründe der Atomenlehre stimmen nicht mit der Kanonik. 489. Begründung der Atomenlehre. 492. Abweichung der Atome vom verticalen Fall. 493. Der Zufall. 495. Systeme der Atome, Welten. 496. Unwissenschaftlichkeit der Epikurischen Naturerklärung. 497. Die Seele ist körperlich. 499. Eintheilung

der Seele. Sterblichkeit der Seele. 500. Empfindung. 501. Lehre von den Göttern. 502.

Uebersicht über die Lehre des Epikuros. 505. Sie ist ohne wissenschaftliche Fortbildung geblieben. 507.

Elftes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Fünfte Abtheilung. Die Stoiker. Ausartung der ältern Schulen. Schluß.

Erstes Kapitel. Leben und Schriften der Stoiker bis zur vollkommensten Ausbildung ihrer Lehre. S. 511—529.

Zenon. 512. Stiftung der Stoa. 514. Sein Verhältniß zur spätern stoischen Lehre. 516. Ariston und Herillos. 517. Lehre des Ariston. 517. Lehre des Herillos. 520. Kleanthes. 521. Chrysippos. 523. Seine Verdienste um die stoische Lehre. 525. Seine Schriften. 526.

Zweites Kapitel. Die ältern Stoiker über die Philosophie und ihre Theile. S. 529—544.

Anschließen der Stoiker an eine einfache Lebensansicht. 529. Richtung auf das thätige Leben. 530. Eintheilung der Philosophie. 531. Verhältnißmäßiger Werth ihrer Theile. Logik. 532. Verhältniß der Physik und der Ethik zu einander. 534. Verbindung der Philosophie mit der Gelehrsamkeit. 535. Ordnung der drei Theile der Philosophie. 540. Methode. 542.

Drittes Kapitel. Die Logik der ältern Stoiker. S. 545—573.

Ueber das Kennzeichen der Wahrheit. 545. Die Vorstellungen. 547. Die Seele eine leere Tafel. 548. Die Wissenschaft. 549. Der Beifall. 551. Praktische Nothwendigkeit des Wissens. 553. Die wahre Vorstellung offenbart sich und ihren Gegenstand. 554. Die wahre Vorstellung als Abdruck ihres Gegenstandes in der Seele. 555. Wissenschaftliche Ausbildung der Vorstellungen. 556. Der Begriff des Allgemeinen. 557.

Arten der Ausbildung der sinnlichen Vorstellungen. 559. Wahrheit des Allgemeinen. 560. Unterschied zwischen dem Wahren und der Wahrheit. Das Aussprechbare. 562. Unterschied zwischen dem Bezeichnenden, dem Bezeichneten und dem Vorhandenen. 563. Die Begriffserklärung. 564.

Die Kategorien. 565. Arten des obersten Begriffs. 566. Vier Kategorien. 567. Die Redetheile. 568. Metaphysische Bedeutung der Kategorien. 569. Das Verhältnißmäßige. 570. Das zum Grunde Liegende als allgemeiner Grund. 571. Entgegengesetzte Richtungen in der Lehre der Stoiker. 573.

Viertes Kapitel. Die Physik der ältern Stoiker. S. 573—627.

Verhältniß der Physik zur Logik. 573. Zusammenhang mit der Aristotelischen Physik. 574. Das Körperliche als Gegenstand der Physik. 575. Arten des Unkörperlichen. 576. Begriff des Körpers. 577. Die Stoiker verwerfen die Undurchdringlichkeit der Körper. 580. Dynamische Naturansicht. 581. Gott und Materie als der thätige und der leidende Grund mit einander verbunden. 581. Materie. 583. Einheit der Welt. Beweise für das Dasein Gottes. 585. Ansichten der Stoiker von Gott. 589. Körperliche Erscheinungsweise Gottes. 591. Einheit der Materie und der Kraft, des Körpers und der Seele in Gott. 592. Gott ist die Welt, doch in untergeordneten Beziehungen von der Welt noch verschieden. 593.

Weltbildung. 594. Gesetzmäßige Entwicklung aus dem Feuer. 595. *σπερματικὸς λόγος*. 596. Unaufhörliche Bewegung der Materie. 597. Vollkommenste Lebensentwicklung in der Weltverbrennung. 598. Nacheinander folgende Weltentwicklungen ganz in derselben Art. 599. Uebel und Unvollkommenheit in der Welt. 600. Viel Nothwendigkeit ist eingemischt in die Weltbildung. 603.

Einzelne Naturlehre. 605. Anschließen an den Polytheismus. 606. Schönheit der Welt. 608. Aeußerste Mannigfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen. 609. Zweckmäßigkeit in der Weltbildung. 610. Einfluß des Materiellen auf die Weltbildung. 611. Elemente. 612. Orte der Elemente. 613. Feuer und Luft bewirken die Erscheinungen der Dinge. 614.

Sphären der Welt und ihr Einfluß auf die Fortpflanzung der Bewegung. 616. Gradunterschied zwischen leblosen Dingen, Pflanzen, Thieren und Menschen. 617. Körperlichkeit der Seele. 618. Die Seele Feuer oder warme Luft. Sterblichkeit der Seele. 619. Eintheilung der Seelenkräfte. Der herrschende Theil der Seele. 620. Seine Ausbreitung in den Organen. 623. Freiheit des Willens. 625.

Fünftes Kapitel. Die Ethik der ältern Stoiker. S. 627—671.

Verbindung der Ethik mit der Physik. 627. Mit der Logik. 628. Oberster Grundsatz der Ethik. 629. Verschiedene Bedeutungen dieses Grundsatzes. 630. Gründe dieser verschiedenen Bedeutungen. 633. Gegen die Lust und gegen die Werke. 635. Die ersten Triebe der Natur. 638. Das Vorgezogene. 639. Das Naturgemäße als Vernunftgemäßes. 642. Strenger Gegensatz zwischen dem Tugendhaften und dem Lasterhaften. 644. Doppelte Richtung der stoischen Sittenlehre auf das Allgemeine und auf das Besondere. 646.

Besondere Sittenlehre. 648. Zurücktreten der Oekonomik und der Politik. 649. Pflichtenlehre. Tugend. 650. Haupttugenden. 651. Begriff des Weisen. 653. Eigenschaften des Weisen. 655. Thun und Lassen des Weisen. Das Schickliche und die Pflicht. 657. Unvollkommene Pflichten im Einzelnen. 659. Verachtung der Sitte. 661.

Uebersicht. 664.

Sechstes Kapitel. Die spätern Stoiker, die neuere Akademie, Schluß. S. 671—735.

Veränderungen der stoischen Lehre bei den nächsten Nachfolgern des Chrysippos. 672. Veränderungen der akademischen Lehre. Neuere Akademie. 673. Arkesilaos. 674. Sein Skepticismus. 676. Praktische Richtung desselben. 679. Im Leben soll man dem Wahrscheinlichen folgen. 680. Nachfolger des Arkesilaos. Karneades. 682. Seine Widerlegung älterer Lehren. 684. Besonders in der Ethik. 685. Gegen das Naturgemäße der Gerechtigkeit. 686. Gegen die Kennzeichen der Wahrheit. 688. Ueber die Wahrscheinlichkeit. 691. Zweck seiner Lehre. 693. Schüler des Karneades. 695.

Spätere Stoiker. 695. Panätios. 696. Begünstigung der Redekunst. 696. Abweichungen in der Physik. 697. In der Ethik. 698. Poseidonios. 700. Eklektische Bestrebungen. 701. Abweichungen in der Physik. 702. Von den Seelenvermögen. 703. Abweichungen in der Ethik. 707.

Die letzten Akademiker. Philon. 708. Antiochos. 709. Neigung zur Stoa und zum Eklekticismus. 710. Zurückgehn auf die Lehren der ältern Philosophen. 711. Die Peripatetiker dieser Zeit. 712. Das Ende der Sokratischen Schulen. 713.

Ueberſicht über den Entwicklungsgang in dieser Periode. 713.

Neuntes Buch.

Der Geschichte der Sokratischen Schulen dritte Abtheilung. Aristoteles und die ältern Peripatetiker.



Erstes Capitel.

Des Aristoteles Leben und Schriften.

Aristoteles war nach dem Apollodoros im ersten Jahre der Ol. 99 zu Stageira, einer griechischen Colonie in Thrakien geboren [1]). Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des Königs von Makedonien Amyntas und durch ihn stammte Aristoteles aus einer Familie, welche ihren Ursprung auf den Asklepios zurückführte [2]). Ich erwähne dies, weil es von Einfluß auf die wissenschaftliche Richtung des Aristoteles gewesen zu sein scheint. Es bezeichnet seine Familie als eine solche, in welcher von altersher medicinische und naturwissenschaftliche Kenntnisse sich fortgepflanzt hatten; auch soll sein Vater Schriften über Arzneikunde und Naturlehre hinterlassen haben [3]). Aristoteles war noch nicht erwachsen, als seine Eltern starben. Es

---

1) Die zusammenhängendsten und wahrscheinlichsten chronologischen Angaben über das Leben des Aristoteles findet man Diog. L. V, 9; 10. Man vergl. Stahr Aristotelia. I. Theil. Halle 1830 S. 29 f.

2) Pseudo-Ammonii v. Arist.; Diog. L. V, 1.

3) Suid. s. v. *Νικόμαχος*.

nahm sich nun seiner ein gewisser Proxenos von Atarneus an und ließ ihn in den Wissenschaften unterrichten. Der Familie dieses Mannes blieb Aristoteles bis zu seinem Tode dankbar verbunden. Eine gewisse Erzählung spricht von einer unordentlich verlebten Jugend des Aristoteles; er habe sein väterliches Vermögen verpraßt, sei dann in den Krieg gezogen, und als es ihm auch hierin nicht glücken wollte, habe er zur Krämerei mit Arzneien seine Zuflucht genommen [1]; doch scheint dies mit der besser verbürgten Nachricht nicht wohl übereinzustimmen, daß er schon in seinem siebzehnten Jahre zum Platon nach Athen gekommen, um sich der Philosophie zu widmen [2]. Beim Platon blieb er

---

1) Aelian. v. h. V, 9. Die Erzählung hat den Epikur zum Gewährsmann, zwar einen ziemlich alten, aber schwerlich einen unparteiischen Zeugen. Athen. VIII, 50. p. 354. Wir werden nicht alle die Vorwürfe, welche man dem sittlichen Wandel des Aristoteles gemacht hat, hier aufzählen, sondern erwähnen nur, daß er von seinem Schüler Aristoxenos, vom Epikuros, Timäos, vom Verfasser der Schrift *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς*, vom Megariker Alexinos und Andern (s. Euseb. praep. ev. XV, 2.) verleumdet worden sein soll.

2) So die chronologischen Angaben des Apollodor Diog. L. V, 9. Dasselbe liegt auch der Angabe, in der Lebensbeschreibung des Aristoteles, welche fälschlich dem Ammonios zugeschrieben wird, zum Grunde, nur daß hier anstatt des Platon Sokrates steht. Dion. Hal. ep. ad Ammaeum c. 5. giebt das 18te Jahr an; übrigens sind die chronologischen Angaben beim Dionysios aus derselben Quelle, aus welcher Diogenes schöpfte. Stahr a. a. O. S. 42. macht darauf aufmerksam, daß Aristoteles in demselben Jahre nach Athen kam, in welchem nach Corsini's Annahme Platon seine zweite Reise nach Syrakus unternahm. Doch kann Platon auch wohl etwas später nach Syrakus abgereist sein, als Aristoteles nach Athen kam. Vielleicht bezeichnet aber auch das Ende des 17. oder der Anfang des 18. Jahres nur als runde Zahl das Alter des Ephebos.

zwanzig Jahre, welche er jedoch gewiß nicht bloß dem Platonischen Unterrichte widmete, welche vielmehr als die wahre Zeit der Vorbereitung zu dem großen Werke seines Lebens anzusehn sind. Wie eifrig er damals strebte, nicht nur die Schätze der ältern Philosophie, sondern der ganzen griechischen Literatur zu erschöpfen, möchte man daraus abnehmen, daß ihn Platon den Leser nannte [1]), und ihn mit dem Xenokrates vergleichend sagte, dieser bedürfe des Spornes, jener des Zügels [2]). Wenn wir bedenken, welche umfassende Kenntnisse Aristoteles in den Naturwissenschaften besaß, so müssen wir auch wohl muthmaßen, daß er schon in dieser Zeit seiner Platonischen Schule die Natur fleißiger und mehr im Einzelnen erforschte, als dies dem Charakter seines Lehrers gemäß war. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er damit auch seinen Fleiß auf die Arzneikunde wendete, wie ihm denn Schriften, welche in dieses Fach einschlagen, zugeschrieben werden und seine noch vorhandenen Schriften Kenntnisse dieser Art voraussetzen; doch scheint die Annahme Neuerer, daß er selbst zu Athen die Arzneikunde ausgeübt habe, auf unsicherem Grunde zu beruhen [3]). Ueber sein Verhältniß zum Platon sind ver=

---

1) Ammon. v. Arist. In der alten lateinischen Uebersetzung wird hinzugesetzt: et ipso (Aristotele) abeunte a lectione clamabat (Plato): intellectus abest; surdum est auditorium. cf. Nunnesii not. ad h. l. Hierin und in andern ähnlichen Angaben merkt man nun wohl die Uebertreibung der Spätern.

2) Diog. L. IV, 6.

3) Franc. Patricii discussionum peripateticarum Tom. IV. Bas. 1581. fol. p. 3. Die Annahme hat man besonders durch die Ueberlegung unterstützt, daß er, nachdem er sein väterliches Vermögen verschwendet, seinen Unterhalt durch die Arzneikunst habe

schiedene Gerüchte. Wenn die vorher angeführten Aeußerungen des Platon über seinen Schüler eben kein ungünstiges Urtheil zu enthalten scheinen, so werden uns dagegen andere angeführt, welche zeigen sollen, daß wenigstens in den letzten Lebenszeiten des Platon das frühere freundschaftliche Verhältniß einer Mißstimmung, ja einer feindlichen Gesinnung zwischen beiden Raum gegeben habe. Und es ist natürlich, daß der Schüler davon, wenn nicht die ganze, doch die größeste Schuld tragen muß. Aristoteles wird des Undanks gegen seinen Lehrer angeklagt, zu welchem Platon nur etwa dadurch Veranlassung gegeben haben soll, daß er andern, weniger begabten, aber seiner Lehre anhänglichern Schülern vor jenem den Vorzug gab. Der Grund der Anklage beruht zuerst in einigen Anekdoten, dann aber auch in den Schriften des Aristoteles, in welchen er seinen Lehrer nicht selten bestreitet. Sehen wir die Anekdoten an, so möchten sie nicht eben größeres Gewicht haben, als ähnliche Anekdoten, welche von der Undankbarkeit des Platon gegen den Sokrates handeln. Platon, erzählt man, habe den Aristoteles nicht geliebt, wegen seiner Sitten und Lebensweise; denn dieser, von keinem angenehmen Aeußern*), habe die Mängel der Natur durch äußern Schmuck zu ersetzen gesucht, auf eine Weise, welche

---

suchen müssen. Das oben angeführte Werk wird noch zu häufig über den Aristoteles und seine Schriften benutzt, obgleich es wenig leistet, auf welches man fußen könnte. Ich bemerke dies nur, um mich bei denen zu entschuldigen, welchen es scheinen möchte, als hätte ich dieses gelehrte Werk zu selten angeführt, oder gar berücksichtigt.

*) Diog. L. V, 1; vit. Arist. ap. Menag. fin.

der philosophischen Gesinnung des Platon mißfallen mußte; außerdem sei diesem auch die spöttische Geschwätzigkeit des Aristoteles zuwider gewesen; deswegen habe er ihn nicht seines vertrautesten Umgangs gewürdigt. Aristoteles dagegen, da Platon schon hohen Alters war, und nicht mehr seine ganze Geisteskraft besaß, habe die Gelegenheit benutzt, als eben die bedeutendsten Schüler des Platon abwesend waren, und durch streitsüchtige Fragen es dahin gebracht, daß Platon von seinen gewöhnlichen Spaziergängen in der Akademie sich zurückzog und nur im Innern seiner Wohnung mit seinen Freunden philosophirte, dem Aristoteles aber frei gab, an seiner Stelle den philosophischen Uebungen in der Akademie vorzustehn. Doch als Xenokrates von einer Reise zurückgekehrt, habe wiederum dieser den Aristoteles aus der Akademie vertrieben und den Platon in seine alte Stelle eingesetzt. Deswegen habe Platon auch den Aristoteles mit einem Füllen verglichen, welches nach seiner Mutter ausschlage *). Diese Erzählung wird nun aus manchen Umständen sehr unwahrscheinlich. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß uns auch im Gegentheil erzählt wird, Aristoteles habe dem Platon zu Ehren einen Altar errichtet mit einer Inschrift zu dessen

*) Aelian. v. h. III, 19; IV, 9; Diog. L. V, 2; Ammon. v. Arist. Nach der lateinischen Uebersetzung dieser Lebensbeschreibung soll Aristoxenos der Urheber dieser Erzählung sein; doch scheint es, als wenn dieser den Aristoteles nicht genannt hätte. Aristocl. ap. Euseb. praep. ev. XV, 2. Nach dem Aelian und Diogenes stehen alle die angegebenen Umstände in Zusammenhang und gehören also wahrscheinlich einer Erzählung an. Dadurch wird denn aber auch die ganze Erzählung verdächtig, sobald ein wesentlicher Umstand derselben unwahrscheinlich wird.

Lobe[1]), noch auch daß in den Lebensbeschreibungen des Platon keine Erwähnung davon geschieht, daß er gegen das Ende seines Lebens so altersschwach gewesen sei, wie jene Anekdote voraussetzt; aber gewiß ist es, daß andere Ueberlieferungen von einem solchen Streite zwischen dem Aristoteles von der einen und dem Platon und seinen vornehmsten Schülern von der andern Seite nichts wissen. Denn es wird sonst angenommen, daß der Tod des Platon die Veranlassung gewesen, weswegen Aristoteles in seinem sieben und dreißigsten Jahre Athen verließ[2]), und zum Gefährten wird ihm eben derselbe Xenokrates gegeben, welcher ihn aus der Akademie verdrängt haben soll[3]). Sollen wir also jener Erzählung irgend wie trauen, so möchte es nur darin sein, daß Aristoteles auch neben dem Platon als einer seiner älteren Schüler einigen Einfluß auf die Bildung jüngerer oder schwächerer Schüler gewonnen hatte[4]),

---

1) Ammon. v. Arist.; cf. Buhle ad h. l. Hier wird auch noch der sonderbare Grund angegeben, daß Aristoteles beim Leben des Platon eine Schule zu Athen gegen den Platon nicht habe errichten können, weil die mächtigsten Männer zu Athen, Chabrias und Timotheos, Freunde, ja Verwandte des Platon gewesen wären. Beide aber waren damals schon todt.

2) Apollodor. ap. Diog. L. V, 9. et Dion. Hal. l. l.

3) Strab. XIII, 1. p. 126 f. Nur Eubulides, der zu den Verleumdern des Aristoteles gezählt wird, leugnete diese Thatsache. Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2.

4) So soll nach Strab. l. l. Hermeias zu Athen den Platon und den Aristoteles gehört haben. Stahr I. S. 63 f. nimmt an, daß Aristoteles zu dieser Zeit die Redekunst gelehrt und mit dem Isokrates gewetteifert habe nach Cic. de orat. III, 35. Die Sage hat aber doch etwas Unwahrscheinliches und die Lesart Xenokrates für Isokrates (Diog. L. V, 3.) ist der Sache nach wahrscheinlicher. Dagegen Stahr (Aristotelia II. p. 285 sqq.), welcher

wobei jedoch ein freundliches Verhältniß zwischen beiden Philosophen wohl bestehn konnte. Aber auch in den Werken des Aristoteles hat man die Undankbarkeit ihres Verfassers gegen seinen Lehrer finden wollen. Er tadelt ja nicht selten den Platon und fast überall, wo er von ihm spricht, ist er bemüht, seine Lehren zu widerlegen. Jedoch bei dem Urtheil hierüber kommt es auf die schwierige Bestimmung des Punktes an, wie weit von einem Schüler Dankbarkeit gegen seinen Lehrer verlangt werden könne. Da Aristoteles in dem Fall war, seine abweichende Meinung sagen zu müssen, kann ihm der Tadel, welchen er über die Meinungen des Platon ausspricht, nicht zum Tadel gereichen. Diejenigen, welche den Aristoteles von dem Vorwurfe des Undanks zu reinigen bemüht sind, pflegen eine Stelle anzuführen, in welcher Aristoteles selbst zu verstehen giebt, daß er nur ungern die Meinungen seines Lehrers und seiner Mitschüler zu widerlegen sich genöthigt sähe; aber der Wahrheit müsse man die Ehre geben *);

---

beweist, daß zwischen den Schulen des Aristoteles und des Isokrates Streit stattgefunden habe. Dies ist von mir nicht bezweifelt worden, nur glaube ich, daß man in der spätern Ueberlieferung den Streit der Schulen auf die Lehrer übertragen hat. Die Stelle des Cicero, wenn sie nicht einen Irrthum enthalten soll, ist selbst auf eine Zeit zu beziehen, zu welcher Isokrates nicht mehr lebte, denn sie spricht von einer schon früher gegründeten Schule des Aristoteles (mutavit repente totam formam fere disciplinae suae). Nicht weniger verbreitet als die Sage vom Streit des Aristoteles mit dem Isokrates, ist die andere Sage vom Streit des Aristoteles mit dem Xenokrates, welchen Stahr leugnen möchte, und sie wird überdies wahrscheinlicher durch mancherlei Anzeichen in den Schriften des Aristoteles.

*) Eth. Nic. I, 4.

doch läßt sich auch nicht leugnen, daß er zuweilen einigen Eifer gegen die Lehre des Platon und der Platoniker verräth und sie wohl als eine Richtung zu bezeichnen pflegt, welche der Wissenschaft verderblich sei *). Ueberlegen wir Alles wohl, so müssen wir freilich gestehen, daß er nirgends die großen Verdienste des Platon um die Philosophie hervorgehoben hat, ja daß er im Ganzen eine Abneigung gegen den Platon und besonders gegen seine Schule nicht undeutlich zu erkennen giebt. Jedoch man kann hiervon einen Theil auf die Einrichtigung seiner Schriften, einen andern Theil auf seinen wissenschaftlichen Charakter zurückführen. Jene zweckte überhaupt weniger darauf ab, einen jeden Philosophen nach Verdienst zu würdigen, als bei der Berücksichtigung fremder Lehren zu verhindern, daß nicht etwa weit verbreitete Irrthümer seine Schüler schrekken oder verwirren möchten. Dieser verhinderte, daß Aristoteles die Lehre des Platon völlig in ihrem Geiste beurtheilte; denn man kann nicht leugnen, daß überhaupt die Kritik in seinen Schriften dazu geneigt ist, den einzelnen Lehrsatz für sich zu nehmen und weniger auf die wissenschaftliche Gesinnung, welche in ihm lebt, als auf die Form der Aussage zu sehn. Dazu kommt noch in Beziehung auf den Platon besonders, daß der Sinn des Aristoteles, welcher mehr als wünschenswerth, von dem Bestre-

---

*) Wir wollen nur einige Stellen zum Beweis anführen: Anal. post. I, 22. *τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι.* Met. III, 2. Vergleichung der Ideenlehre mit den anthropopathischen Vorstellungen von den Göttern. Eth. Eud. I, 8. *λογικῶς καὶ κενῶς.* Anal. post. II, 19 *ἄτοπον.* De gen. et corr. I, 2. *ὁι δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.*

ben nach künstlerischer Darstellung der Philosophie entfernt ist, jedes mythische Element, jede poetische Auffassungsweise in den Schriften des Platon auf eine zu handgreifliche Weise der Beurtheilung unterwirft, als wenn nichts bildlich, sondern alles im strengsten Sinne der Worte zu nehmen sei. So möchte sich denn wohl auf eine natürliche Weise beim Aristoteles eine Abneigung gegen die Platonische Philosophie festgesetzt haben, und es ist mir wahrscheinlich, daß dieselbe mit den zunehmenden Jahren des Aristoteles stärker geworden sei und noch mehr gegen die Schüler des Platon, als gegen den Lehrer sich gewendet habe. Es war natürlich, daß erst dann Aristoteles der Platonischen Richtung scharf sich entgegensetzte, als ihre Einseitigkeit schon mehr und mehr in den unfruchtbaren und phantastischen Vorstellungsweisen beschränkter Schüler als verderblich für die Wissenschaft sich offenbart hatte.

Nach dem Tode des Platon, wird uns nun weiter erzählt, habe Aristoteles mit dem Xenokrates nach Atarneus und Assos zu dem Hermeias, dem philosophirenden Tyrannen dieser Städte, sich begeben [1]). Die Bekanntschaft mit diesem Verschnittenen schrieb sich aus Athen her, wo Hermeias den Platon und den Aristoteles gehört haben soll. Mehrere Umstände deuten an, daß Aristoteles mit ihm in genauer Freundschaft lebte, welches zu nachtheiligen Gerüchten über den Aristoteles Veranlassung gegeben hat [2]). Beim Hermeias blieb er nur drei Jahre, weil

---

1) Diog. L. V, 3; Strab. l. l.

2) Aristoteles wird auch außerdem der Knabenliebe mit mehreren seiner Schüler beschuldigt. Athen. XIII, 20. p. 566. c. not.

den Tyrannen ein unglückliches Geschick ereilte, aber auch noch nach dessen Tode soll Aristoteles ihm seine Dankbarkeit bewiesen haben, indem er die Pythias heirathete, die in hülfloser Lage zurückgelassene Schwester seines verstorbenen Freundes [1]). Von dieser hatte er eine Tochter. Sein Sohn Nikomachos aber soll eine geliebte Beischläferin Herpyllis zur Mutter gehabt haben [2]); doch erzählt man auch, nach dem Tode der Pythias habe er die Herpyllis geheirathet [3]). Von Atarneus entfloh Aristoteles mit dem Xenokrates und ging nach Mitylene [4]), wo er nur kurze Zeit blieb. Denn im zweiten Jahre der Ol. 109 wurde er vom Könige Philippos von Makedonien zur Erziehung seines dreizehnjährigen Sohnes Alexandros berufen. Es war dies ein glückliches Zusammentreffen eines forschbegierigen Philosophen mit einem eroberungssüchtigen Könige. Beim Philippos stand er in großer Gunst. Er erhielt von ihm die Wiedererbauung seiner zerstörten Vaterstadt Stageira, wo ihm auch ein Gymnasium zum philosophischen Unterrichte erbaut wurde [5]). Aehnliche Gunstbezeu-

---

1) Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 2. Beim Strabon a. a. O. wird sie die Nichte des Hermeias genannt.

2) Diog. L. V, 1; Athen. XIII, 56. p. 589.

3) Suid. s. v. Ἀριστοτέλης. Anon. v. Arist. Es ist hierin Verwirrung; denn er soll die Herpyllis vom Hermeias empfangen haben. Stahr (Aristotelia II. p. 289) sucht die Verwirrung zu lösen, indem er meint, die Herpyllis sei Sklavin der Pythias gewesen; dann müßte es aber an beiden angeführten O. heißen μετὰ τῆς Πυθιάδος f. μετὰ τὴν Πυθιάδα und die Annahme, daß Ar. die Herpyllis geheirathet, fiele weg.

4) Strab. l. l.; Dion. Hal. l. l.; Diog. L. V, 9.

5) Plat. v. Alex. 7; Aelian. v. h. III, 17; Diog. L. V, 4.

gungen soll er auch vom Alexandros nach dessen Thronbesteigung davon getragen haben. Doch ist es eine Fabel, daß er dem großen Eroberer in seinen Kriegen nach Asien und bis nach Indien gefolgt sei, vielmehr verließ er ihn, als der Persische Krieg begann und eröffnete eine philosophische Schule zu Athen [1]; an seiner Stelle aber ließ er beim Alexandros seinen Schüler und Verwandten Kallisthenes zurück [2].

In Athen philosophirte er im Lykeion, dem einzigen Gymnasium, welches ihm noch offen stand, da Xenokrates die Akademie, die Kyniker aber das Kynosarges inne hatten. Zu seiner Zeit scheint keine andere Philosophenschule so beliebt gewesen zu sein, als die seine. Dies können wir aus der Zahl bedeutender Männer, welche zu seinen Schülern gezählt werden, mit Recht schließen. Weil er in den Schattengängen um das Lykeion herum hin und her wandelnd mit seinen Schülern zu philosophiren pflegte, erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen. Diese Schule diente zur Unterweisung nicht nur in der Philosophie, sondern überhaupt in der allgemeinen Bildung, welche einem Griechen anständig war, besonders in der Redekunst [3]). Aristoteles soll zwei Klassen seiner Schüler unterschieden haben, von welchen die eine des Morgens in tiefern phi-

---

Doch wird die Wiedererbauung Stageira's auch dem Alexandros zugeschrieben. Ael. v. h. XII, 54; Ammon. v. Arist. u. Andere.

1) Diog. L. V, 10; Dion. Hal. l. l. Daß er nicht die ganze Zeit von 8 Jahren den Alexander unterrichtete, bemerkt mit Recht Stahr a. a. O. I. S. 101 f.

2) Diog. L. l. l.

3) Ib. V, 3.; Cic. de orat. III, 35; orat. 14.

losophischen Untersuchungen geübt wurde, die andere aber des Abends an solchen Untersuchungen Theil hatte, welche nur eine allgemeinere und vorbereitende Bildung herbeiführen sollte. Jene Untersuchungen wurden akroatische oder akroamatische, diese exoterische genannt. Es war natürlich, daß an den erstern nur geprüfte und schon gereiftere Schüler Theil nehmen konnten [1]). In solchen Uebungen und wahrscheinlich zu gleicher Zeit mit der Abfassung des größten Theils seiner Schriften beschäftigt [2]), verbrachte Aristoteles zu Athen dreizehn Jahre. In diese Zeit fallen auch seine wichtigen Arbeiten für die Ausbreitung der Erfahrungserkenntnisse, besonders über die Naturgeschichte der Thiere, bei welcher er die großmüthige Unterstützung des Königs Alexandros genoß [3]). Gegen das Ende dieser Jahre soll er jedoch bei seinem königlichen Schüler und Gönner in Ungnade gefallen sein, wegen des Kallisthenes, welcher zu freimüthig seinen Unwillen über die veränderten Sitten des Königs gezeigt hatte [4]). Man hat sogar den Aristoteles beschuldigt, daß er das Gift angegeben, mit welchem Antipatros den Alexandros getödtet habe [5]). Nach Verlauf der erwähnten Zeit begab er sich nach Chalkis, wie man sagt, um einem ähnlichen Tode, wie ihn Sokrates erfahren hatte, zu entgehn. Die Ursache, weswegen

1) Gell. noct. Att. XX, 5; cf. Diog. L. V, 2.

2) Wenn der bekannte Brief des Alexandros an den Aristoteles (Plut. v. Alex. 7; Gell. noct. Att. XX, 5.) echt wäre, so müßte man alle seine akroatischen Schriften in diese Zeit setzen. Doch dies ist auch aus andern Gründen wahrscheinlich.

3) Plinii hist. nat. VIII, 16; Athen. IX, 58. p. 398.

4) Diog. L. V, 10; Plut. v. Alex. 55.

5) Plut. v. Alex. 77.

er der Gottlosigkeit angeklagt worden sein soll, klingt sonderbar. Er hatte nemlich ein Skolion und ein Epigramm zum Preise des Hermeias gemacht und dies soll man ihm als Frevel gegen die Götter ausgelegt haben [1]). Bald nach seiner Flucht von Athen starb er zu Chalkis, einige sagen an Gift, wegen Furcht vor einer Fortsetzung seines Processes, ein anderer glaubhafterer Zeuge, eines natürlichen Todes [2]).

Die nachtheiligen Gerüchte, welche über den Charakter des Aristoteles verbreitet worden sind, haben größesten Theils von uns schon ihre Würdigung gefunden; sie geben keinen hinreichenden Grund ab, ihn einer niedern Denkart zu beschuldigen. In seinen Schriften aber finden wir ihn als einen ruhigen, nüchternen Forscher, welcher zwar nicht so hohe Ideale, wie Platon, verfolgt, dagegen das zunächst Ausführbare sorgsam vor Augen hat und nicht leicht zu übertriebenen Aeußerungen sich verleiten läßt. Denn dies ist hauptsächlich sein Bestreben,

---

1) Diog. L. V, 5; Athen. XV, 51. p. 696. Das Gedicht ist nach dem Athenäos kein Päan, wie es sonst genannt wird, sondern ein Skolion. Gegen die Gründe der Anklage, wenn nicht gegen die Anklage selbst, habe ich manche Zweifel. Wenn man die politischen Ereignisse dieser Zeit vergleicht, so müßte sein Proceß in die Zeit des lamischen Krieges gefallen sein. Die Ueberlieferungen stimmen darin überein, daß Aristoteles ein Freund des Antipatros war; diese Freundschaft war wahrscheinlich der Grund seiner Anklage; s. das, was Demochares ihm vorwarf, ap. Euseb. pr. ev. XV, 2; weswegen man aber alsdann einen andern und sehr weit hergeholten gesucht hätte, läßt sich nicht einsehn. Uebrigens ist die Angabe ungegründet, daß Aristoteles seiner Lehren wegen angeklagt worden sei.

2) Apollodor. ap. Diog. L. V, 10; Dion. Hal. l. l.

nach allen Seiten das Wahre zu überlegen, selbst vor dem Wahrscheinlichen nicht vorüberzugehn und seine Philosophie mit dem, was aus dem thätigen Leben und der Erfahrung als allgemeine Meinung sich ergiebt, in Einklang zu bringen. Dadurch ist er zwar nicht abgehalten worden, manchen Grundsatz in einer zu weiten Bedeutung geltend zu machen, aber eine sichere Mäßigung bezeichnet doch alle seine Ansichten über die Wissenschaft und über das Leben der Menschen. Vorherrschend ist in ihm die Liebe zum wissenschaftlichen Leben. Daß ihm das Staatsleben dagegen zurücktritt und nur von einem niedern Gesichtspunkte erscheint, möchte man im Zusammenhange damit finden, daß er, einer griechischen Colonie angehörig, nur in einer entferntern Verbindung mit den wichtigern politischen Begebenheiten stand, wiewohl es auch schon darin hinlänglich begründet zu sein scheint, daß zu seiner Zeit das Staatsleben der Griechen dem ruhigen Beobachter nur wenig Hoffnungen übrig ließ. Deswegen dürfen wir ihm auch seine Freundschaft mit Tyrannen und Unterdrückern der griechischen Freiheit nicht so hoch anschlagen, als es seine Widersacher gethan haben. Aber überdies finden wir in dem Aristoteles fast nur den kalten Forscher. Nur selten achtet er auf den Zusammenhang, in welchem die Wissenschaft des Allgemeinen und der Natur, mit dem Willen und dem Gemüthe des Menschen steht. Daher haben seine Schriften auch nicht das Eindringliche, welches den Schriften des Platon einen ihrer größesten Reize gewährt. Er ist nicht so einheimisch in der innern Anschauung des Seelenlebens, als in der Betrachtung der Gestaltungen, in welchen die äußere Natur

sich uns darstellt. Wenn auch seine Werke durch die Verschmähung dessen, was das Gemüth der Menschen bewegt, an reiner Durchführung der verständigen Ansicht gewonnen haben, so haben sie doch auch dadurch an Wärme und Innigkeit verloren. Zwar besitzen wir nur einen Theil derselben, und zwar gerade den, welcher sich entfernt hält von allen Nebenwerken, von allem, was nur äußerlichen Beziehungen der Wissenschaft anzugehören scheinen möchte; aber auch schon aus der Behandlung dieses Theiles möchte sich abnehmen lassen, daß er, wenn ihm auch dichterische Uebungen nicht ganz fremd waren, doch die Ergebnisse seiner Wissenschaft nicht mit dem belebenden Geiste der Phantasie und des eigenthümlichen Bewußtseins zu durchdringen wußte. Daher fehlt ihm die Kunst der großartigen Zusammenordnung; daher gewinnt er den Uebergang von dem einen zu dem andern Gedanken oft nur vermittelst des Streites gegen anders Denkende; daher ist er genöthigt, sich oft zu wiederholen; daher, wenn er auch zuweilen zeigt, wie klar und rein der Fluß seiner Rede zu fließen vermag, ist doch oft selbst im Einzelnen seine Darstellung unschön, abgebrochen, schwer in ihren Beziehungen zu fassen und nur sehr selten gelangt sie zur vollendeten Durchsichtigkeit des Gedankens. Oft bei Lesung seiner Schriften fühlt man sich anzunehmen geneigt, daß er mit einer gewissen Feindseligkeit, welche zu seiner Zeit sehr leicht sich erzeugen konnte, selbst den Schein der Schönrederei fliehe. So ist er denn sehr ernst, zuweilen etwas scharf, ja bitter; nicht selten kurz, zuweilen aber auch über Kleinigkeiten, oder weil er sich nicht recht fassen kann, dehnt sich seine Rede etwas zu breit aus. An die Stelle der

Kunst hat er die Gelehrsamkeit gesetzt. Er ist der erste der Philosophen, bei welchem wir dies bemerken; er hat sicherlich auch nicht wenig dazu beigetragen, daß die Spätern meistens Gelehrsamkeit über Alles schätzten. So viel uns dies auch werth ist, denn gewiß, man kann den Aristoteles nicht mit Unrecht den Vater der Geschichte der Philosophie nennen, so müssen wir doch hierin ein Zeichen des herannahenden Verfalls sehen. Denn dem griechischen Geiste war in der Frische seines Lebens Kunst lieber als Gelehrsamkeit. Doch haben wir den Aristoteles darüber nicht anzuklagen, daß er diesen neuen Geschmack aufgebracht; er folgte darin nur der Richtung, welche sein Zeitalter nahm. Auch liegt es in seiner wissenschaftlichen Ansicht, daß er streben mußte, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Natur und in der Entwickelung der Vernunft in so weitem Umfange als möglich sich zur Anschauung zu bringen. Daß er nun in dieser Richtung die Masse, welche er gesammelt hatte, nicht überall zu beleben verstand, kann ihm wohl nicht zum Vorwurf gereichen; denn sie war größer, als daß seine Zeit sie zu überwältigen vermögend gewesen sein sollte. Der Sammlung blieb immer ihr Nutzen, wenn auch nur zum Gebrauch für folgende Zeiten. Doch möchte man zweifeln, ob Aristoteles auch das, was schon in das Leben des griechischen Volkes eingetreten war, ganz sich zu eigen zu machen verstanden habe. Wir glauben vielmehr zu bemerken, daß ihm schon manches abstarb und zur todten Formel wurde, was früher den griechischen Geist bewegt hatte. Dieselbe Bemerkung, welche wir schon früher bei Untersuchung seines Verhältnisses zum Platon gemacht haben, drängt sich

uns auf, wenn wir seine kritischen Betrachtungen über die frühern philosophischen Lehren ins Auge fassen. Nur selten geht er in den Geist derselben ein, meistens bleibt er bei der Formel und den nächsten Beweisen stehen, und besonders wo der Ausdruck einen dichterischen Schwung gewinnt und in bildlicher Weise oder im Sinne eines ganzen Systems genommen werden will, verräth Aristoteles eine trockne und unzureichende Auffassungsweise. Seine Gelehrsamkeit beweist sich auch in seiner Manier, die Untersuchungen nicht sowohl mit den Zweifeln, welche aus der frühern Philosophie stammen, zu verflechten, als sie vielmehr an solche Zweifel anzuknüpfen. Der Erfolg hiervon ist, daß der Gang seiner Forschungen oft unterbrochen wird und weniger Selbstständigkeit zeigt, als die innere Ausbildung seiner Philosophie zuließ. Seine Gelehrsamkeit hat selbst zuweilen der Genauigkeit seiner Darstellung Schaden gethan; denn so sehr er bemüht ist, eine feste Kunstsprache für seine Philosophie zu gewinnen, so ist ihm doch nicht selten hierbei ein mächtiges Hinderniß seine gelehrte Kenntniß fremder Kunstwörter, besonders aber seine Gewöhnung an die Platonische Ausdrucksweise, welche häufig in seine Darstellung sich einmischt. Durch die Berücksichtigung der Zweifel, welche ihm aus seiner Bekanntschaft mit der ältern Philosophie entstehn, wird seine Darstellungsweise selbst sehr in das Schwankende gezogen; sie nimmt zuweilen die Form des bloß zweifelhaften Ueberlegens und zweifelhaften Entscheidens an, welches sehr wohl mit der Mäßigung des Aristoteles in allen Bestrebungen übereinstimmt; wie er denn auch selbst meint, die Philosophie verlange vielmehr schaamhafte Zurückhal-

tung, als von Durst nach Erkenntniß erzeugte Kühnheit [1]). Doch ist sein Sinn weit davon entfernt, mit einem zweifelhaften Ergebnisse sich zu begnügen, vielmehr entscheidet er dreister und bestimmter über die wichtigsten Fragen, als Sokrates und Platon, und selbst in den Gebieten, welche unserer Anschauung ganz entrückt sind, weiß er bestimmte Ausdrücke seiner Meinungen zu finden, welche seiner Art nach gar nicht in dem schwebenden Lichte des Mythischen, wie beim Platon, zu fassen sind. Die bestimmten Entscheidungen des Aristoteles, welche keine andere Wendung des Gedankens zulassen, gründen sich überdies in seiner Ansicht von der Philosophie, nach welcher sie ihm nicht, wie dem Platon, ein Streben und eine Liebe, sondern eine Lehre ist. Die Ueberlieferung sagt uns von einer Aeußerung dieses Philosophen, welche ganz aus diesem Sinne hervorgegangen zu sein scheint. Die alten Philosophen soll er angeklagt haben, welche gemeint hätten, daß durch ihren Geist die Philosophie vollendet sei; sie müßten entweder sehr beschränkt oder sehr ruhmsüchtig gewesen sein; er aber sehe, daß in wenigen Jahren ein großer Zuwachs gewonnen sei; in kurzer Zeit werde die Philosophie ganz vollendet sein [2]). Wir wissen es anders. Und eine solche Täuschung können wir uns auch nur in der Seele eines Mannes denken, welcher, der Philosophie

1) De coelo II, 12 in.

2) Cic. Tusc. disp. III, 28. Itaque Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait, eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse; sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset; brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.

ein zu beschränktes Gebiet anweisend, mehr auf die einseitige Richtigkeit seiner Formeln, als auf die unbeschränkte Weite der menschlichen Vernunft sah.

Dem Aristoteles wird eine ziemliche Anzahl von noch vorhandenen Schriften zugeschrieben, welche jedoch bei weitem noch nicht alles umfassen, was im Alterthume unter seinem Namen bekannt war [1]) und aus den Anführungen des Aristoteles selbst geht hervor, daß mehrere seiner Schriften verloren gegangen sind [2]). Unter den Eintheilungen

1) Wir haben drei Verzeichnisse seiner Schriften, eins beim Diog. Laert. V, 22—27, ein anderes bei dem Verfasser der Lebensbeschreibung des Arist. in den Anmerkungen des Menage zum Diog. Laert. und ein drittes aus arabischer Quelle, nach Casiri in Buhle's Ausgabe der Werke des Arist. I. p. 306 abgedruckt. Von diesen stimmt am meisten das Arabische mit den uns erhaltenen Schriften überein. Außer den in diesen Verzeichnissen angeführten Werken, werden jedoch noch viele andere uns verlorene Schriften hie und da erwähnt, über welche man sich aus dem Fabricius unterrichten kann.

2) Aristoteles citirt dieselbe Schrift zuweilen unter verschiedenen Titeln. Daher ist es schwer zu entscheiden, welche von den angeführten Schriften verloren gegangen, welche dagegen unter andern Titeln verborgen sind. Ich bemerke folgende Angaben: *τὰ περὶ φιλοσοφίας*, phys. II, 2; cf. de an. I, 2; anderer Art ist *κατὰ φιλοσοφίαν*, eth. Eud. I, 8; de part. an. I, 1; *ἡ θεωρία ἡ περὶ τῶν φυτῶν* hist. an. V, 1; cf. de gen. an. I, 1; V, 3; de long. et brev. vit. 6; *τὰ περὶ τροφῆς*, de somno et vig. 3; cf. de gen. anim. V, 4; *τὰ ἐγκύκλια*, eth. Nic. I, 3; cf. de coelo I, 3; (Stahr hält dies Werk für die Probleme, weil *ἐγκύκλια προβλήματα* vom Gellius XX, 4. angeführt werden, welche eine Stelle enthielten, die noch in den Problemen steht. S. Stahr Aristoteles bei den Römern S. 132 ff.; vergl. Bojesen de problematis Aristotelis (Hafn. 1836.) p. 23. Die *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* de coelo I, 9. sind der Annahme Stahr's nicht günstig.) *ἡ ἐν ταῖς ἀνατομαῖς διαγραφή, αἱ ἀνατομαί, αἱ ἀνατομαὶ διαγεγραμμέναι*, hist. an. IV, 1; 4; VI, 10; 11; *τὰ ὑπὲρ*

seiner Werke, welche die Alten angeben, ist uns eine besonders merkwürdig, nemlich die in exoterische und in akroatische oder akroamatische Schriften [1]. Sie scheint durch Aeußerungen des Aristoteles selbst unterstützt zu werden, welcher in seinen Schriften öfters auf exoterische Reden oder Schriften (λόγοι) sich beruft [2], doch meistens in einer zweideutigen Weise, welche die Kenntniß des Ausdruckes schon voraussetzt. In der That ergiebt sich kein ganz sicherer Abschluß aus der Vergleichung der Stellen. Es wäre

---

τῶν ἐναντίων λεγόμενα, ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, διαίρεσις τῶν ἐναντίων, top. I, 10; met. IV, 2; X, 3, sind vielleicht verschiedene Werke, vielleicht Theile noch vorhandener Schriften; τὰ περὶ μίξεως, de sensu 3, ist vielleicht de gen. et corr. I, 10; τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν διωρισμένα, de gen. an. IV, 3; de an. II, 5 ist vielleicht de gen. et corr. I, 7—9.

1) Cic. de fin. V, 5; ad Attic. IV, 16; Plut. v. Alex. 7; adv. Colot. 14; Gell. XX, 5; Themist. orat. XXVI. p. 319; Ammon. Herm. ad Arist. cat. fol. 2 b; Simpl. phys. fol. 2 b. Man vergleiche Buhle de distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et causis. Götting. 1786. Der erste Theil dieser Dissertation steht auch vor der Zweibrücker Ausgabe des Aristoteles. Stahr über den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles im 2. Bde der Aristotelia. Plutarch (vit. Alex. l. l.) nennt die akroamatischen Schriften epoptische; sie werden auch esoterische Schriften genannt (Clem. Alex. strom. V. p. 575); doch ist dieser Ausdruck gewiß späterer Uebertragung.

2) Met. XIII, 1; phys. IV, 10; polit. III, 6; VII, 1; eth. Nic. I, 13; VI, 4; eth. Eud. I, 8; II, 1. Ueber den Sprachgebrauch kann man erinnern, daß οἱ ἔξωθεν λόγοι, polit. II, 6, offenbar Untersuchungen bezeichnet, welche den Gegenstand der gegenwärtigen Lehren nicht betreffen. In demselben Sinn steht pol. I, 5. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστι σκέψεως. Daraus folgt aber nicht, daß ἐξωτερικοὶ λόγοι, wenn es als Kunstausdruck, welchen der Leser oder Zuhörer bereits versteht, gebraucht wird, keine andere Bedeutung haben könne.

wohl möglich, daß Aristoteles nur die Untersuchungen, welche außerhalb seiner streng wissenschaftlichen Vorträge liegen, im Auge gehabt hätte, wenn er von exoterischen Reden sprach, daß dies aber sodann den Spätern Veranlassung zu Mißverständnissen gewesen wäre [1]). Nur soviel scheint allerdings aus einer Stelle hervorzugehn, daß Aristoteles einen Unterschied zwischen den exoterischen und zwischen den philosophischen Untersuchungen machte [2]). Und wenn wir die Zeugnisse der Spätern berücksichtigen, welche mehr Schriften des Aristoteles kannten, als wir, so ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß sie eine bedeutende

---

1) Eine Stelle läßt es sogar ungewiß, ob die exoterischen Untersuchungen nicht mitten in den esoterischen Schriften enthalten sind und nur die vorläufigen Untersuchungen bezeichnen, welche Aristoteles fast allen seinen wissenschaftlichen Entscheidungen vorausschickt. Phys. IV, 10. *ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶ περὶ χρόνου ἐπελθεῖν. πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων.* Weiße in seinen Anmerkungen zur Physik des Aristoteles zu dieser Stelle ist, wie er pflegt, schnell genug in Verwerfung des Unterschiedes zwischen exoterischen und akroamatischen Schriften. Doch läßt sich die Stelle auch anders erklären, denn das *διὰ* braucht nicht eben durch oder in zu bedeuten, sondern kann auch das Verhältniß einer äußern Abhängigkeit bezeichnen. Auch *διὰ* mit dem Accusativ wird vom Arist. in einer auffallenden Weise gebraucht. Phys. II, 1 in.

2) Eth. Eud. I, 8. *ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτῆς τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.* Brandis (de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono p. 10. not. 11.) hält *τὰ κατὰ φιλοσοφίαν* für die Schrift *περὶ φιλοσοφίας*, mir scheint aber doch ein merklicher Unterschied zwischen *τὰ περὶ φιλοσοφίας* und *τὰ κατὰ φιλοσοφίαν* zu sein. Vergl. Pol. III, 12, wo *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν* die ethischen Schriften oder Vorträge bezeichnen.

Verschiedenheit unter denselben bemerken mußten, an welche der Unterschied zwischen den exoterischen und akroamatischen Schriften sich anschließen ließ, ja da uns diese Eintheilung als eine in der peripatetischen Schule feststehende angegeben wird, so ist es höchst wahrscheinlich, daß sie aus einer alten Ueberlieferung geflossen sei [1]). Ueber das jedoch, was zu den exoterischen und was zu den akroamatischen Schriften zu zählen sei, sind die Meinungen der spätern Erklärer der Aristotelischen Schriften getheilt. Bald werden nur die Gespräche [2]), bald außer diesen auch die historischen und überhaupt die weniger wissenschaftlichen Werke des Aristoteles [3]) unter die exoterischen Schriften gerechnet. Dies scheint zu beweisen, daß mit dem Verlauf der Zeiten die genauere Kenntniß der Ueberlieferung sich verloren

1) Cic. de fin. V, 5. Nach Gell. XX, 5 erkannte Andronikos, welcher die Werke des Aristoteles ordnete, diese Eintheilung an.

2) Ammon. Herm. l. l. Cic. ad fam. I, 9; ad Att. XIII, 19; Plut. adv. Colot. 14, welche Stelle auf Eth. Eud. I, 8. sich zu beziehen scheint. In den Katalogen der Aristotelischen Schriften bei dem Diogenes und bei dem Ungenannten des Menage findet sich gleich zu Anfange eine Reihe von Schriften, meistens in einem Buche, theils mit Eigennamen, theils nach einzelnen Gegenständen überschrieben. Diese scheinen mir Dialoge gewesen zu sein. Wenigstens die Schrift, welche hier den Titel *περὶ ψυχῆς α'* führt, auch *Εὔδημος* genannt, war ein Gespräch, aus welchem Plut. de consol. 27 und wahrscheinlich Cic. de div. I, 25 Bruchstück und theilweiser Auszug sich finden. Vergl. auch Plut. v. Dion. 22. Ein anderes Gespräch *Κορίνθιος* wird erwähnt Them. or. XXIII, p. 295; man glaubt, der *Νήρινθος* in den Katalogen sei mit diesem identisch. Auch die Schrift *περὶ δικαιοσύνης* war ein Gespräch. S. Stahr a. a. O. S. 187. Nicht weniger der *ἐρωτικὸς* und das *συμπόσιον*. Vergl. Athen. XV, 16. p. 674.

3) Simpl. l. l.

hatte. Da dieser Punkt für die Beurtheilung der Aristotelischen Schriften von Wichtigkeit ist, so wollen wir unsere Meinung äußern. In den meisten der vorhandenen Werke pflegt Aristoteles auf seine eigenen Schriften dann und wann sich zu berufen. Nur selten jedoch werden andere Schriften angeführt, als die uns erhaltenen, welche meistens einem bestimmten Kreise der Lehre angehören, und nur sehr wenige Anführungen fallen, wie es scheint, ganz außer dem Kreise der Lehre, welchen wir meinen [1]). Von den Schriften über die Natur ist es klar, daß sie vom Aristoteles als ein Ganzes gedacht wurden [2]); er weist daher in denselben bald vor, bald zurück. Zu den physischen Schriften gehören auch die Bücher über die Seele und deren Lebenszustände. Auch die Metaphysik, wenn wir annehmen, daß Aristoteles sie die erste Philosophie genannt wissen wollte, wird in den physischen Schriften als ein Werk erwähnt, welches mit diesem Kreise der Untersuchungen in Verbindung stehe [3]). In der Metaphysik wird

---

1) Eigentlich nur die ἐγκύκλια und die exoterischen Schriften. Denn die Schriften über Pflanzen und die Anatomie schließen sich an die Naturgeschichte der Thiere an, περὶ μίξεως, περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς und περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν gehören zu den physikalischen Schriften, περὶ τῶν ἐναντίων gehört zu den logischen oder metaphysischen Schriften und dahin scheint auch die Schrift περὶ φιλοσοφίας gezogen werden zu müssen, welche nach Brandis eine Untersuchung über die Platonische Zahlen- und Ideenlehre enthielt, also als Vorbereitung für die erste Philosophie dienen konnte. Von den ἐγκύκλια hat Buhle vermuthet, daß sie die exoterischen Schriften bedeuten, und wahrscheinlich ist es, daß sie zu diesen gehören.

2) S. besonders Meteorol. I, 1.

3) Phys. I, 4; de comm. an. mot. 6.

wieder auf die logischen Schriften, besonders die Kategorien und die Analytiken zurückgewiesen [1]) und sämmtliche logische Schriften mit der Topik und der Schrift über die sophistischen Schlüsse hängen durch mancherlei Anführungen zusammen. Endlich sind auch die ethischen Schriften, die Ethik und die Politik, sowohl unter sich, als auch mit den übrigen physischen, metaphysischen und logischen Schriften des Aristoteles in genauer Verbindung und an die ethischen und logischen Schriften schließen sich noch die Rhetorik und die Poetik an. Alles dies beweist uns, daß die meisten der noch vorhandenen Schriften des Aristoteles in einen Kreis der Untersuchung gehören, welcher entweder Alles oder doch fast Alles umfaßt, was von den Peripatetikern als Gegenstand des gründlichen philosophischen Strebens angesehn wurde [2]). Nehmen wir nun an,

---

1) Met. VII, 1. *τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς* bezeichnet die Kategorien, nicht das fünfte Buch der Metaphysik, wie man gemeint hat; dagegen hat sich zwar noch neuerdings Trendelenburg (de Aristotelis categoriis p. 5) erklärt und das Citat auf met. V, 7. bezogen; da aber an dieser Stelle selbst wieder die Kategorien vorausgesetzt werden, so kommt man auch in dieser Weise auf dasselbe Ergebniß. Ib. VII, 12.

2) Nur die Oekonomik fehlt, wenigstens dem größern Theile nach, unter den ethischen Schriften, und die höhern mathematischen Untersuchungen, so wie die Lehre von den Pflanzen, unter den physischen, welche freilich in Rücksicht auf weitere Ausführung noch viele Erweiterungen erfahren konnten. Zu den mathematischen Schriften würden die mechanischen Probleme, welche wir noch unter den Schriften des Aristoteles haben, zu rechnen sein. Aber über den Zusammenhang dieser Schrift mit den andern Schriften des Aristoteles finden wir nichts angegeben. Die Mathematik in ihren leichtern Theilen hielt Aristoteles wohl für eine Uebung der Jungen (eth. Nic. VI, 9), aber schwerlich die ganze Mathematik.

daß Aristoteles seine Schule überhaupt in zwei Klassen abgetheilt hatte, von welchen die eine auf die strengste Uebung der Wissenschaft hingewiesen wurde, die andere dagegen nur mit vorbereitenden Untersuchungen, mit Fragen in einer weniger strengen Ordnung, welche auch weniger Gelehrsamkeit zur Beurtheilung verlangten, sich beschäftigt sah, so ist es gewiß, daß alle die Schriften, welche in den oben angegebenen Gesammtkreis fallen, für akroamatische Schriften gehalten werden müssen. Uns ist es wahrscheinlich, daß der Eintheilung der Aristotelischen Schule die Rücksicht auf den verschiedenen Zweck, welcher bei wissenschaftlichen Uebungen stattfinden kann, zum Grunde lag. Dem Einen sollen sie nur zu einer allgemeinen Geistesbildung dienen und ihn geschickt machen, ein Urtheil über die Leistungen der Gelehrten sich zu verschaffen, dem Andern dagegen sind sie der Zweck seines Lebens; er ergiebt sich ganz der Gelehrsamkeit und der Wissenschaft *). Dieser Unterschied mußte mehr und mehr in den philosophischen Schulen berücksichtigt werden, seitdem die Philosophie mit der Gelehrsamkeit sich in Verbindung gesetzt hatte. Aus ihm scheint uns die Eintheilung der Aristotelischen Schule und der Aristotelischen Schriften hervorgegangen zu sein. Und nun finden wir in der ganzen Haltung der letztern vieles, was unsere Vermuthung zu bestätigen scheint. Man hat zuweilen ih-

*) So unterscheidet Aristoteles zwischen παιδεία und ἐπιστήμη in Beziehung auf das verschiedene Verhalten der Menschen zur Lehre. De part. an. I, 1 in. Titze zur angeführten Stelle erklärt dies nicht richtig. So werden auch die πεπαιδευμένοι den εἰδότες entgegengesetzt Pol. III, 11.

ren Stil gelobt und allerdings zeichnet er sich durch eine nervige Kürze aus; aber wenn man seine Mängel verschwiegen hat, so ist dies nur aus zu großer Verehrung des Mannes geschehen. Die Gedanken sind meistens eben nur so hingeworfen, nicht gleichmäßig ausgeführt; oft kann man sie nur errathen, oft ist die Verbindung ganz vernachlässigt oder verworren, oft unnöthiger Weise unterbrochen, ja zuweilen selbst in grammatischer Rücksicht nicht zu rechtfertigen. Diese Unordnung in den Schriften des Aristoteles erstreckt sich nicht nur auf einzelne Sätze, sondern auch auf die Zusammenordnung größerer Theile, wie daraus schon klar sein möchte, daß die Herausgeber und Erklärer solcher Schriften, welche fleißiger bearbeitet worden sind, nicht selten zu den äußersten Hülfsmitteln, nemlich Lücken oder ungeschickte Ergänzungen im Texte vorauszusetzen, ihre Zuflucht genommen haben. Genug, wenn wir nach den uns erhaltenen Schriften allein urtheilen sollten, so würden wir im Ganzen und bloß in Rücksicht auf die Darstellung den Aristoteles für einen schlechten Schriftsteller halten müssen. Wie stimmt aber damit das Zeugniß des Cicero, welcher dem Aristoteles nicht nur Kürze und Fülle, sondern auch Lieblichkeit der Rede zuspricht *)? Wir sind der Meinung, daß Cicero schwerlich allein von dem großen Rufe des Verfassers bestochen so urtheilte, sondern auch seine Kenntniß der exoterischen Schriften einen Einfluß auf seine Meinung ausübte. In diesen, wenn wir aus wenigen Bruchstücken urtheilen dür-

*) De invent. II, 5; top. 1. brevitas, copia et suavitas.

sen[1]), bediente sich Aristoteles einer viel reichern und schönern Darstellungsweise, als wir in seinen vorhandenen Schriften finden. Noch mehr als dies bewegt uns die Ungleichheit der Schreibart in den übrig gebliebenen Schriften. Es ist nicht dem Unvermögen des Mannes zuzuschreiben, wenn er in den letztern meistens weniger zierlich und angenehm schreibt; vielmehr mochte Kunst der Rede hier nur außer seinem Plane liegen. Die meisten oder alle Schwierigkeiten scheinen mir sich zu heben, wenn wir annehmen, daß die Schriften des Aristoteles, welche, wie gezeigt, in einem unverkennbaren Zusammenhange stehen, nur zum Behuf seiner mündlichen Vorträge ausgearbeitet und später erst vom Aristoteles oder von seinen Schülern herausgegeben worden sind, vielleicht auch zuerst nur für solche, welche sie nach Anleitung seiner Vorträge gebrauchen konnten. Daraus würde es sich auch erklären lassen, daß in der einen Schrift zuweilen auf eine andere verwiesen wird, welche erst nach ihr verfaßt worden ist. Aristoteles nemlich setzte bei weiterem Gebrauche solcher Entwürfe manches zu, manches mochte er auch bei seinen Vorträgen weglassen und überhaupt in der Rede dem Zusammenhange eine Nachhülfe geben, welche wir jetzt vermissen[2]). Damit scheint es auch übereinzustimmen, daß

1) Als Bruchstücke der exoterischen Schriften sehe ich an die Stelle aus dem Eudemos Plut. consol. ad Apoll. 27 und die glänzende Stelle, welche Cic. de nat. D. II. 37 übersetzt hat. Stob. serm. LXXXVI, 24 u. 25 hat ein Paar Bruchstücke aus einem Gespräche περὶ εὐγενείας, welche mir aber mit Kopp verdächtig sind. Auch was Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. angeführt wird, dürfte aus einer exoterischen Schrift sein.

2) Die Topiken sind früher geschrieben, als die Analytiken und

in den Schriften des Aristoteles oft fast wörtliche Wiederholungen ganzer Stellen entweder aus derselben Schrift oder aus anderen Schriften vorkommen, von welchen man nicht anders annehmen kann, als daß sie entweder die noch

---

doch werden diese Top. VIII, 11; 13 citirt; de coelo II, 2 citirt die Schrift über die Bewegungen der Thiere und doch sollen die Untersuchungen über die Thiere nach Meteorol. I, 1 erst auf die Untersuchungen über den Himmel folgen; in der Thiergeschichte V, 1 wird die Schrift über die Pflanzen angeführt und doch sehen wir aus de gen. an. I, 1; V, 3; de long. et brev. vit. 6 vergl. mit de gen. an. I, 3; 4; 11; 20; II, 4; 7; de long. et br. vit. 6, daß die Schrift über die Pflanzen später als die Schriften über die Thiere ist; nach der Schrift de part. an. soll unmittelbar die Schrift de gen. an. folgen, diese aber citirt die Schrift über die Ursachen des Schlafes als eine frühere und verweist auf die Schrift über die Nahrung als auf eine spätere, s. de gen. an. V, 1; 4; de part. an. IV, 14 fin. (Buhle de distributione libr. Arist. p. 75 schlägt vor, für γενέσεις zu lesen κινήσεις, was jedoch wieder in Schwierigkeiten derselben Art verwickelt), während de somno 3 die Schrift über die Nahrung als eine frühere citirt wird; de juv. et sen. 3 wird die Schrift de part. an., dagegen de part. an. II, 10; III, 6; IV, 13 werden die Schriften de sensu und de respiratione, welche mit der Schrift de juv. et sen. genau verbunden sind, citirt; in der Schrift de anim. mot. 6 wird die Schrift über die Seele und die erste Philosophie (Metaphysik) angeführt, das Ende aber schließt diese Schrift an die Schrift über die Seele und die kleinen ihr anhängenden Schriften an; die Schrift περὶ γενέσεως, doch wohl der Thiere, soll nun erst folgen. Andere verwickeltere und nicht namentliche Citate verschweige ich hier, weil ich sonst zu weitläuftig werden müßte. Man kann freilich manche dieser Citate für Einschiebsel erklären; andere durch Verwerfung ganzer Bücher beseitigen. Will man aber nicht eine gewaltsame Kritik anwenden, so wird doch wohl das von mir Bemerkte als Resultat übrig bleiben. Meine Annahme bestätigen die Untersuchungen Niebuhr's über die Rhetorik des Aristoteles. S. Römische Gesch. Zweite Aufl. I Bd. S. 20. Anm. 30. Niebuhr erklärt hier auf eine ähnliche Weise den Unterschied zwischen exoterischen und esoterischen Schriften.

rückständigen Zeichen einer nicht vollendeten Anordnung sind oder auch als wörtliche Anführungen einer anderwärts schon vorgetragenen Lehre dienen sollen [1]). Solche Schriften nun, welche ursprünglich für die Vorträge des Aristoteles vor seinen ausgewählten und gelehrtern Schülern bestimmt waren und welche gleichsam einen Körper der ganzen Lehre bilden sollten, scheinen mir die akroamatischen Schriften gewesen zu sein, auf alle übrigen dagegen konnte in diesen Schriften als auf exoterische Schriften verwiesen werden. Deswegen zähle ich zu den akroatischen Schriften nicht nur die eigentlich philosophischen, sondern auch die Naturgeschichte der Thiere, so wie auch die Naturgeschichte der Pflanzen zu ihr gehören würde, wenn sie uns erhalten wäre [2]). Nicht weniger würden hierher die strengern Lehren der Rhetorik und Poetik gehören; denn sie setzen die Kenntniß der Logik und Politik voraus [3]); selbst die Probleme sind wir geneigt zu den akroatischen Schriften zu zählen, weil sie mannigfaltige Gelehrsamkeit voraussetzen und die Untersuchungen der Philosophie auf eine gelehrtere Weise wenigstens vorbereiten. Von den exoterischen Schriften dagegen möchte uns

1) Auf die Wiederholungen in der Metaphysik hat man schon mehrmals aufmerksam gemacht. Sie kommen in ihr am häufigsten und in den größesten Massen, besonders im 11. Buche vor; doch finden sie sich auch in andern Schriften.

2) Die Schrift de plantis, welche unter den Schriften des Aristoteles steht, ist bekanntlich eine Uebersetzung aus der dritten oder vierten Hand. Ihr ursprünglicher Charakter läßt sich daher nicht leicht erklären. Die Arabische Auffassungsweise ist darin zuweilen sehr merklich.

3) Rhet. I, 2; poet. 19.

nichts Vollständiges erhalten sein. Sie geriethen wahrscheinlich in Vergessenheit über den wissenschaftlichen Inhalt der akroatischen Schriften, in den Zeiten zumeist, in welchen man die schönere Form der Darstellung wenig beachtete[1]). Sie würden uns auch wahrscheinlich von keinem großen Gewinn für die Kenntniß seiner Philosophie sein; denn theils besitzen wir die ziemlich vollständige Darstellung derselben in den akroatischen Schriften, theils ist zu vermuthen, daß wenigstens in seinen Gesprächen nicht nur die Form, sondern auch theilweise der Inhalt von der strengeren Fassung seiner Lehre verschieden war.

Wenn wir die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles untersuchen, so können wir eine Erzählung nicht übergehn, welche von dem Schicksale seiner akroatischen Schriften handelt. Diese Werke sollen zuerst auf den Theophrastos, den Schüler und Nachfolger des Aristoteles, dann von diesem auf seinen Schüler Neleus aus Skepsis vererbt worden sein. Neleus aber habe sie nach Skepsis gebracht und seinen Nachkommen, unwissenschaftlichen Menschen, hinterlassen, die sie schlecht verwahrt, endlich sogar aus Furcht vor der Büchergier ihrer Herren, der Pergamenischen Könige, unter der Erde verborgen hätten. Nachdem sie nun hier durch Nässe und Würmer gelitten, wären sie zuletzt aus ihrer Verborgenheit wieder

1) Eine Ueberlieferung sagt, Aristoteles und sein Schüler Theophrastos hätten abgelassen, Dialoge zu schreiben, weil sie bemerkt hätten, daß sie die Platonische Anmuth nicht zu erreichen vermöchten. Basil. magn. ep. 167. So muß ich auch gestehen, daß ich mir die Kunst des Aristoteles in der Darstellung nicht groß denken kann.

hervorgezogen und für viel Geld einem Bücherfreunde, Apellikon dem Teïer, verkauft worden. Dieser, ein nicht sehr philosophischer Mann, habe die Stellen, wo die Handschrift gelitten, auszufüllen sich bemüht, ohne glücklichen Erfolg, und so habe er die Bücher voller Fehler herausgegeben. Später jedoch sei die Büchersammlung des Apellikon mit der Athenischen Beute in die Hände des Sulla und nach Rom gekommen, wo sie der Grammatiker Tyrannion für die Aristotelischen Schriften benutzte. Von diesem aber soll endlich der Peripatetiker Andronikos von Rhodos Abschriften erhalten und zur Anordnung der Aristotelischen Werke benutzt haben *). Auf diese Erzählung scheint man zu großes Gewicht gelegt zu haben, wenn man aus ihr folgern zu müssen glaubte, daß die Schriften des Aristoteles uns in einer so zerrütteten Gestalt überkommen wären, wie kein anderes Werk des Alterthums. Jene Erzählung scheint aus einer lobpreisen-

*) Strab. XIII. p. 124 f.; Plut. v. Syll. c. 26; Athen. V, 53 p. 214. Vrgl. Brandis über die Schicksale der Aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit im Rhein. Mus. für Philol. I, 3 S. 236 f. und Kopp Nachtrag zur Untersuchung über das Schicksal der Aristotelischen Schriften ebendas. III, 1. S. 93 f. Stahr Aristotelia II. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. Brandis, indem er die Richtigkeit der gegebenen Erzählung bestreitet, scheint darauf zu großes Gewicht zu legen, daß im Fall der Richtigkeit die Recension, welche Andronikos von den Schriften des Aristoteles besorgte, eine sehr überwiegende Autorität gehabt haben müßte. Er benutzte ja auch die Urschriften des Aristoteles nicht unmittelbar, Andere benutzten auch dieselben Schriften, welche Tyrannion benutzt hatte, und es ist auch nicht einmal gesagt, daß in der Bibliothek des Neleus die Schriften von der eigenen Hand des Aristoteles gewesen.

den Empfehlung der Ausgabe Aristotelischer Schriften, welche Andronikos besorgt hatte, geflossen zu sein; neben dieser aber haben wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, andere Ausgaben sich gefunden [1]) und es konnte eine vergleichende Schätzung der verschiedenen Ausgaben stattfinden. Auf jeden Fall sind die akroatischen Schriften des Aristoteles nicht allein aus der Bibliothek des Neleus uns zugekommen, und man hatte daher auch nicht nöthig, zu den Ergänzungen des Apellikon seine Zuflucht zu nehmen oder die aus der Beschädigung der Handschriften entstandenen Lücken anders zu ergänzen oder bestehen zu lassen [2]).

Es ist als gewiß anzunehmen, daß der angeführten Ueberlieferung nur deswegen ein so großes und übermäßiges Gewicht beigelegt worden ist, weil man die Anordnung der Aristotelischen Schriften zum Theil so räthselhaft fand und weil die Angaben der Alten und die eigene Ansicht so mancherlei Zweifel über die ganze oder theilweise Echtheit dieser Werke zurückließen. Wir wissen aus den

---

1) Dies geht daraus hervor, daß von einigen Schriften, wie von den Kategorien und Analytiken, mehrere verschieden lautende Abschriften vorhanden waren. In der Alexandrinischen Bibliothek soll es Werke aus der Bibliothek des Aristoteles und des Neleus gegeben haben. Athen. I. p. 3. Athenäos sagt, alle Schriften des Neleus wären nach Alexandrien gekommen, welches der obigen Angabe widerspricht. Der Grammatiker ist nicht genau. Lange vor dem Andronikos soll Ptolemäos Philadelphos über die Aristotelischen Werke geschrieben haben. David ad cat. in schol. in Arist. p. 22 a.

2) Andronikos nahm in seiner Schrift über die Aristotelischen Werke auf die Alexandrinischen Handschriften Rücksicht. S. Brandis a. a. O. S. 250. Anm. 42.

Erklärern des Aristoteles, daß viele verschiedene Bearbeitungen einer und derselben Aufgabe [1]), viele unechte Schriften unter dem Namen des Aristoteles im Umlauf waren. Es werden hiervon mehrere Gründe angeführt [2]), unter welchen uns der wichtigste ist, daß die Peripatetiker, Theophrastos, Eudemos, Phanias, in Nacheiferung ihres Lehrers, ähnliche Schriften unter denselben Titeln hinterlassen hätten, welche alsdann zur Verwechselung Veranlassung gegeben. Nun möchte es allerdings schwer sein, den Schüler, welcher wahrscheinlich nicht nur die Denkweise, sondern auch die Schreibart des Lehrers getreulich nachahmte, von dem Lehrer zu unterscheiden, um so schwerer, als die Weise des Aristoteles sehr hervorstechende Züge an sich trägt, welche nicht eben großes Talent zu verlangen scheinen, um einigermaßen täuschend nachgeahmt zu werden. Daher scheint die Sichtung dessen, was dem Aristoteles zugehört und was seinen Schülern, allerdings sehr schwierig zu sein. Hierzu kommt das lockere Gewebe der Aristotelischen Werke, welches nicht selten Zweifel erregt hat über die Echtheit der Theile, wenn auch die Echtheit des Ganzen bewiesen zu sein schien, die Beschaffenheit des Textes, welche vielen Zweifeln Raum läßt [3]), und die große Masse der gelehrten Kenntnisse,

---

1) Es werden zwei verschiedene Bearbeitungen der Kategorien und vierzig Bücher der Analytiken erwähnt. Simpl. in categ. fol. 4 b; Ammon. Herm. in categ. fol. 3 b; Schol. in Arist. p. 39 a. Auch vom 7. B. der Physik waren zwei Ausgaben vorhanden. Simpl. phys. f. 242 a. Die drei verschiedenen Ethiken sind noch ein Beispiel derselben Art.

2) Ammon. Herm. l. l.

3) Die Berliner Ausgabe des Aristoteles hat das große Ver-

welche zur vollständigen Beurtheilung aller Werke gehört. Dagegen giebt es auch einige äußere Hülfen, welche willkommene Haltpunkte für die geschichtliche Untersuchung darbieten. Zu diesen ist es zu zählen, daß die Erklärer des Aristoteles vom Andronikos von Rhodos an eine ununterbrochene Reihe bilden und für die Echtheit vieler Schriften Zeugniß ablegen, nicht verwerfliche Gewährsmänner, da sie die Aristotelische Lehre von den Zusätzen der ältesten Peripatetiker nicht selten zu unterscheiden wußten, auch Stellen aus den Schriften der Aristoteliker gebrauchten, welche die Echtheit der vorhandenen Werke wahrscheinlich machen oder beweisen [1]). In rein geschichtlicher Untersuchung möchten wir über das, was Andronikos, Adrastos und Alexandros von Aphrodisia für die Werke des Aristoteles gesammelt haben, wohl nur selten hinauskommen. Noch eine andere Hülfe sind uns die Anführungen der einen Schrift des Aristoteles in der andern, von welchen wir schon früher gesprochen haben und welche zwar vielleicht nicht immer ganz sicher sind, doch auch nicht selten so in den Zusammenhang eingreifen, daß sie nicht wohl vermißt werden können [2]). Diese Anführungen stellen uns

---

dienst, der vernachlässigten Kritik des Textes, über welche die erste Auflage klagte, abgeholfen zu haben.

1) Ueber diese Zeugnisse hat Brandis in der zweiten Abtheilung der angeführten Abhandlung im Rhein. Mus. f. Philol. I, 4. S. 259 f. eine sehr dankenswerthe Abhandlung geliefert.

2) Wir wollen hier ein Verzeichniß dieser Citate geben, welches vielleicht nicht ganz vollständig ist, da wir nicht gerade zu diesem Zweck die gesammten Schriften des Aristoteles von neuem durchgelesen haben. Es sollen auch nur die ausdrücklichen Zeugnisse angegeben werden. 1) categ. werden citirt met. VII, 1 (τὰ περὶ

die meisten Schriften des Aristoteles fest, soweit es von solchen Anführungen geschehen kann. Zuletzt muß freilich

---

τοῦ ποσαχῶς). Trendelenburg de cat. p. 5 bezieht dies Citat auf met. V, 7, wo jedoch selbst wieder die Kategorien vorausgesetzt werden. In Rücksicht hierauf habe ich dasselbe stehen lassen. Sonst aber hat mich Brandis (Abhandl. d. Berl. Akad. d. W. v. J. 1834 S. 82) durch Beziehung auf met. X, 1 in. belehrt, daß ich im Irrthum war. 2) top. werden citirt de interpret. 11; anal. pr. I, 1; 30; II, 15; 17; de repr. soph. 2; rhet. I, 1; 2; II, 22; 24; 26. 3) analyt. werden citirt de interpr. 10; analyt. post. I, 3 (τὰ περὶ συλλογισμοῦ); top. VIII, 11; 13; de repreh. soph. 2; met. VII, 12; eth. Nic. VI, 3; eth. Eud. I, 6; II, 6; 10; magn. mor. II, 6; rhet. I, 2 mehrmals. 4) repreh. soph. werden wahrscheinlich citirt de interpr. 6 fin. 5) phys. werden als spätere Schriften versprochen anal. post. II, 12 (τὰ περὶ κινήσεως), citirt meteor. I, 1 (περὶ τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς); met. I, 3; XI, 6; 8; XII, 8; XIII, 1. 6) de coelo wird citirt meteor. I, 1. 7) de gen. et corr. wird citirt met. I, 1; vielleicht auch de gen. an. IV, 3 (τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένα); de an. II, 5 (οἱ καθόλου λόγοι περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν); de sensu 3 (περὶ μίξεως). 8) meteorol. werden citirt de plantis II, 2. 9) histor. anim. wird citirt de part. an. II, 1; III, 5; 11; IV, 5; 8; 10; 11; 12; 13; V, 3; de gen. an. I, 3; 4; 11; 20; III, 1; 8; 10; 11; de an. inc. 1; de respir. 12; 16. 10) de part. an. wird citirt de gen. an. I, 1; 15; 19; de juv. et sen. 3; de comm. an. mot. 11 fin. 11) de gen. an. wird als folgende Schrift angeführt de part. an. II, 3; III, 5; IV, 4; 12; de comm. an. mot. 11 fin.; hist. an. III, 22. 12) de anima wird citirt de interpr. 1; de gen. an. II, 3; V, 1; 7; de an. inc. 19 (als nächstfolgende Schrift); de sensu 1; 3; 4; de somno 2; de somniis 1; de resp. 8; de comm. an. mot. 6; 11 fin. 13) de sensu wird citirt de part. an. II, 10; de gen. an. V, 2; 7; de comm. an. mot. 11 fin.; wird angekündigt meteor. I, 3. 14) de memor. wird angekündigt de sensu 1, citirt de comm. an. mot. 11 fin. 15) de somno wird angekündigt de anim. III, 9; de sensu 1, citirt de gen. an. V, 1; de comm. an. mot. 11 fin. de part. an. II, 7. 16) comm. an. mot. wird citirt de coelo II, 2, wenn hier nicht vielmehr de inc. an. ge=

auch in diesen Untersuchungen immer das den Ausschlag geben, was man die innern Kennzeichen zu nennen pflegt, d. h. wir müssen aus dem Zusammenhange der einzelnen Werke untereinander und aus der Uebereinstimmung, in welcher das Einzelne mit dem Ganzen der Aristotelischen Schreibart und Sinnesart steht oder nicht steht, auf seine Echtheit oder Unechtheit schließen.

Zu einer wissenschaftlichen Sichtung der Schriften, welche wir unter dem Namen des Aristoteles besitzen, ist es bisher noch nicht gekommen; ja es scheint kaum, als wenn die Stimmung unserer Zeit einer solchen günstig wäre, wenn man aus den wilden Versuchen in dieser Art, welche neuerlich hervorgetreten sind, etwas schließen darf. Wir haben es glücklicher Weise hier nur mit den Schriften zu thun, welche zur Kenntniß der Aristotelischen Philosophie wesentlich beitragen, und über diese wird sich leichter ein Urtheil abgeben lassen, als über andere, welche

---

meint ist. 17) de inc. an. wird citirt de an. mot. IV, 11 in. 18) de long. et brev. vit. als spätere Schrift de gen. an. IV, 10. 19) de juv. et sen. wird angekündigt de sensu 1; de long. et brev. v. 6. 20) de vita et morte ebendas. 21) de respir. wird angekündigt de an. III, 9, de sensu 1, citirt de part. an. III, 6; IV, 13. 22) ethica werden citirt pol. III, 9; 12; IV, 1; met. I, 1, doch so, daß daraus nicht hervorgeht, welche ethische Schrift gemeint sei. 23) polit. werden citirt rhet. I, 8. 24) rhet. wird versprochen de poët. 19. 25) de poët. wird versprochen pol. VIII, 7, citirt rhet. III, 1 mehrmals. 26) probl. werden citirt de part. an. III, 15; de gen. an. II, 8; IV, 4; 7; de somno 1; meteor. II, 6; de somno 2; de vita et morte 5. 27) metaph. werden als spätere Schrift angeführt phys. II, 2, citirt de comm. an. mot. 6. Es ist bemerkenswerth, daß in allen diesen Citaten keine einzige entschieden unechte Schrift angeführt wird.

mehr einzelnen Untersuchungen angehören. Voraus erinnern wir, daß man bei Entscheidung über die Echtheit der Aristotelischen Schriften nicht dasselbe Maaß anlegen darf, was bei andern Werken des Alterthums entscheidend sein möchte. Man muß auf die eigenthümliche Bestimmung, auf die wahrscheinliche Entstehungsweise, von welchen Dingen schon früher die Rede war, beständige Rücksicht nehmen. Selbst der Begriff der Echtheit möchte in diesem Falle anders zu fassen sein, als wie er sonst mit Recht genommen wird. Denn sehr wahrscheinlich besitzen wir unter den Werken des Aristoteles mehrere von ihm nicht oder wenigstens nicht in dieser Form herausgegebene Schriften. So, um sogleich in das Einzelne einzugehn, hat offenbar das, was wir unter dem Titel der metaphysischen Schriften als ein Werk besitzen, unmöglich von dem Verfasser die jetzige Ordnung oder vielmehr Unordnung erhalten können, und doch zeigen die einzelnen Abhandlungen unzweideutig die Gelehrsamkeit, das Urtheil und den Stil des Aristoteles. Räthselhaft ist gewiß die Zusammenstellung dieser Bücher und ihrer einzelnen Theile; sie spottet aller Versuche, sie in die ursprünglichen Glieder zurückzubringen, welche Aristoteles ihr gegeben haben möchte; sie ist auch von der Art, daß sie nicht dem Fraße der Würmer zugeschrieben werden kann, denn uns stört in ihr weniger der Mangel als der Ueberfluß, und daß schwerlich ein Anordner auch der äußersten Mittelmäßigkeit sie erfinden konnte. Um so näher liegt uns die Vermuthung, daß Aristoteles selbst keine vollständige erste Philosophie, sondern nur einzelne Abhandlungen über Gegenstände der Art hinterlassen habe, daß aber Spätere,

ohne durch fremde Zuthat Zusammenhang zu erkünsteln, jene Aufsätze in eine Sammlung zusammenbrachten [1]). Seltsam in anderer Art ist es, daß wir einen Ueberfluß an ethischen Schriften unter den Werken des Aristoteles besitzen. Besäßen wir aber nur eine von den drei Ethiken, so würde wohl kaum ein verwerfendes Urtheil über sie gefällt werden können, sondern höchstens würden Zweifel beim Einzelnen aufkommen, von welchen einige es uns wahrscheinlich machen, daß die Eudemische und die sogenannte große Ethik nur aus Vorträgen des Aristoteles entstanden sein möchten. Ueber die Echtheit der Politik kann uns kein Zweifel übrig bleiben; auch erhellt aus ihr, daß Aristoteles über das Hauswesen schreiben wollte; der erste Theil der noch vorhandenen Schrift über diesen Gegenstand ist jedoch wahrscheinlich nur in einem Auszuge des Theophrastos auf uns gekommen [2]). Ferner die Schriften, welche gewöhnlich unter dem Namen des Organon zusammengefaßt werden, halten wir für Schriften des Aristoteles ihrem wesentlichen Umfange nach, wiewohl gegen den zweiten Theil der Kategorien, die sogenannte Hypotheorie, nicht unerhebliche Einwürfe gemacht werden können, und die Schrift über die Sätze (*περὶ ἑρμηνείας*) von einem alten Kritiker verworfen, von einem andern,

---

1) Vergl. Asclep. in Schol. in Arist. p. 519 b; Brandis über die Aristotelische Metaphysik in d. Abh. der Berl. Akadem. d. W. 1834. S. 63 ff. Wie sehr weicht diese gründliche Untersuchung von der Vertheidigung des vollständigen Zusammenhangs der Arist. Metaphysik ab, welche Michelet (examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé métaphysique etc. Par. 1836) versucht hat.

2) Vergl. Göttling's Vorr. zur Oekonomik des Arist. p. VII f.

wie es scheint, siegreich vertheidigt wurde [1]). Von den physischen Büchern ist zuerst die Physik vielleicht das Werk, welches unter den Schriften des Aristoteles am besten beglaubigt ist und nur eine eben so blinde, als leichtsinnige Verehrung des Aristoteles kann es unternehmen, bedeutende Stücke dieses Ganzen aus dem überlieferten Zusammenhange herauszureißen. Mit dieser Schrift aber hängen die meisten der physischen Schriften so zusammen, daß nicht wohl eins aus der ganzen Reihe fehlen kann. Die Schriften über den Himmel, über das Entstehen und Vergehen, die Meteorologie, die Schriften über die Thiere, über die Seele und die kleinen Abhandlungen, welche an die letztern sich anschließen, bilden einen systematischen Fortschritt, in welchem wir überall den gelehrten und ordnenden Geist des Aristoteles wiedererkennen. Nur die Schrift über die Bewegung der Thiere ist in diesen Zusammenhang nicht leicht unterzubringen, erscheint aber sonst unverdächtig. Die Probleme sind freilich in großer Verwirrung auf uns gekommen, enthalten jedoch wahrscheinlich ungeordnete Sammlungen des Aristoteles über verschiedene Fragen, deren Lösung er suchte. Seine Lehre aus denselben erforschen zu wollen, scheint gefährlich, theils weil sie wohl nur vorläufige Gedanken und Einfälle enthalten, theils weil sie in großer Unordnung sind [2]). Daß die Schrift über die Welt nicht vom

1) Andronikos von Rhodos verwarf das Buch de interpretatione und die Hypotheorie; Alexandros von Aphrodisia vertheidigte sie. Alex. Aphr. ad libr. I. Analyt. fol. 52. a. ed. Ald.; Boeth. in categ. IV. init.; Simpl. in categ. fol. 95 b.

2) Vergl. Bojesen de problematis Aristotelis diss. Hafn. 1836. 8.

Aristoteles sei, ist hinlänglich bewiesen. Die übrigen Schriften in der Sammlung Aristotelischer Werke haben für uns keine oder nur sehr geringe Bedeutung.

Zweites Capitel.

Die Philosophie des Aristoteles im Allgemeinen.

Wenn man von der Platonischen zur Aristotelischen Philosophie kommt, so bemerkt man sogleich, daß beide zwar für nahe an einander liegende, aber doch für wesentlich veränderte Zustände bereitet sind. Das eben ist das Zeichen großer Geister, daß sie das Eigenthümliche ihrer Zeiten fast vollständig bezeichnen.

Wenn Platon zu einer Zeit wirkte, in welcher das Athenische Wesen meistens nur zur Beobachtung der Zeitverhältnisse, zur Sammlung in sich selbst und zur innern Betrachtung seiner verschiedenen Richtungen bestimmt zu sein schien, so hat auch seine Philosophie meistens auf die Anschauung des Innern sich gewendet und das Aeußere fast nur in der Rücksicht beachtet, inwiefern es Einfluß auf die Gestaltung des Innern gewinnt. Inzwischen so wie es die Bestimmung des Menschen nicht ist, sich in sich selbst zu vertiefen, so hatte auch der Gang der Ereignisse allmälig eine Lage der Dinge herbeigeführt, in welcher der

Geist der Griechen bald auf das Aeußere seiner Umgebungen zu blicken veranlaßt wurde. Die großen Bewegungen, welche jetzt in der Geschichte begonnen und zum Theil schon ihre Erfüllung gefunden hatten, verbreiteten das griechische Leben, welches nun sich in sich selbst fast ausgelebt hatte, auf einen größern Schauplatz und es schien, als wenn alles, was bisher in dem Innern Griechenlands an geistiger Bildung sich gesammelt hatte, nur dazu bestimmt sei, die äußern Umgebungen zu bilden und zu gestalten. Bei einem solchen Zustande der Dinge lag nun der Wissenschaft hauptsächlich zweierlei ob, theils das, was bisher dem griechischen Geiste in den Wissenschaften und Künsten gelungen war, aus der Zerstreutheit, in welcher es bei den Erfindern aufgetreten war, zu sammeln, theils eine möglichst vollständige Anschauung von dem äußerlich Vorhandenen zu geben, auf welches die bildende Thätigkeit sich zu richten hatte. Diesen Aufgaben hat Aristoteles nach Kräften zu genügen gesucht. Daraus muß man sich seine encyklopädischen Bestrebungen und seine vorherrschende Neigung zur Physik, zwei Hauptpunkte seines wissenschaftlichen Charakters, erklären.

Waren nun so die Blicke des Aristoteles auf die verschiedenartigsten wissenschaftlichen Bestrebungen und zugleich auf die Masse der natürlichen Erscheinungen gerichtet, so mußte es ihm eine schwere Aufgabe sein, alle verschiedenen Meinungen über dieses gesammte Gebiet der Gedanken zu sammeln und zu vergleichen, um daraus den wahren Gehalt in sein rechtes Licht zu setzen. Daß er eine solche schwierige Aufgabe sich gestellt hatte, sehen wir daraus, daß er nicht geringen Werth auf die Untersuchung

aller der Meinungen legte, welche von frühern Philosophen oder von wissenschaftlichen Denkern ausgesprochen worden waren. Denn die Untersuchung solcher Meinungen werde entweder zu neuen Ergebnissen führen, oder doch die schon ausgebildeten Gedanken bestätigen *). Daher ist seine Forschung nach allen Seiten auf das Thatsächliche gerichtet. In der Philosophie überhaupt erforscht er die verschiedenen Meinungen der Philosophen und knüpft an sie seine eigenen Untersuchungen an; in der Physik beruht ein großer, wenn nicht der größeste Theil seiner Verdienste auf der Ausbildung der Naturgeschichte und auch in der Ethik oder Politik kommt ihm vieles darauf an, die Meinungen theils der Einzelnen, theils der Staaten über das Rechte und Gute zu vergleichen. Dieses Bestreben des gelehrten Mannes ist nun keinesweges nur in einzelnen Schriften an den Tag getreten und von seinen philosophischen Untersuchungen geschieden, sondern mitten in seine Philosophie mischt es sich ein, ja bildet nicht selten die Grundlage seiner philosophischen Forschung. Man kann sich bei dieser Richtung des Aristoteles nicht wundern, daß er den thatsächlichen Erkenntnissen einen großen Werth beilegte. Doch wie sehr er auch die Erfahrung und die Wahrnehmung, aus welcher jene entspringt, loben mochte, so war er doch keineswegs ungeneigt oder unfähig, dem philosophischen Zuge zu folgen, welchen Sokrates und Platon genährt hatten, vielmehr ist es ihm darum zu thun, nicht das Vorhandensein der Erscheinungen, oder wie er sich auszudrücken pflegt,

*) Met. I, 3; top. I, 2.

das Daß, sondern die Gründe der Erscheinungen, oder das Deswegen und Darum zu erkennen, und ein so unfähiger Schüler des Platon war er nicht, daß er es hätte übersehen können, wie die vollkommenste Wissenschaft in der Erkenntniß der ersten Gründe und des Guten bestehe [1]). Indem er nun auf solche Weise das Thatsächliche und das philosophische Erkennen der ersten Gründe mit gleichem Eifer zu umfassen strebte, müssen wir in ihm den wahrhaft philosophischen Geist erkennen, welcher nichts Thatsächliches seiner Beachtung für unwerth hält, aber die Erkenntniß der ersten Gründe am höchsten schätzt. Nun konnte es jedoch auch von der andern Seite nicht fehlen, daß die entgegengesetzten Bestrebungen des Aristoteles theils nach dem, was der sinnlichen Empfindung zunächst liegt, theils nach dem, was von ihr sich am meisten entfernt und den höchsten Gründen sich nähert [2]), zuweilen in einem scheinbaren Widerspruche sich darstellten, und hieraus geht auch wohl dann und wann ein Schwanken in der Meinung des Aristoteles hervor. Dies ließ sich um so mehr erwar-

---

1) Met. I, 2. *μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἄλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα* (sc. *τῆς σοφίας*)· *δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.*

2) L. l. *σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν.*

ten, je mehr er in seinem Philosophiren die entgegengesetzten Ansichten der Philosophen vor Augen hatte und in dem Bestreben begriffen war, die verschiedenen Meinungen der Kunstverständigen unter einander zu vergleichen und zu versöhnen. Daraus erklärt sich das skeptische Verhalten des Aristoteles in vielen Untersuchungen, die häufigen Beschränkungen, welche er seinen Sätzen beifügt, und die Art, wie er selbst Ausnahmen von seinen allgemeinen Regeln in der Natur gestattet. Am meisten aber zeigt sich sein Zweifelmuth, wenn er, in irgend einer Untersuchung über die Gründe der Erscheinungen begriffen, plötzlich von den Erscheinungen selbst sich verlassen sieht und nun doch etwas darüber bestimmen soll, wie solche seinen allgemeinen Gründen gemäß sein möchten. Dann gesteht er uns wohl, daß er nicht zu behaupten wage; man müsse abwarten, wie die Erscheinungen sich zeigen würden, denn den Erscheinungen müsse man mehr trauen, als den vernünftigen Gründen [1]); überhaupt könnten die vernünftigen Gründe nicht dieselbe Genauigkeit erreichen, welche in der sinnlichen Empfindung sich finde [2]). Hierin verkündet sich denn allerdings nicht nur sein Mißtrauen in die Erkenntniß der Gründe, sondern auch eine gewisse

---

1) De gen. anim. III. 10. *οὐ μὴν εἴληπται γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῇ, τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον καὶ τοῖς λόγοις, ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.*

2) Polit. VII, 7 fin. *οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γινομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως.* Eine andere *ἀκρίβεια* wird dagegen auch der höhern, von der Empfindung entferntern Wissenschaft zugeschrieben. Met. I, 2.

größere Zuversicht zu den Ergebnissen der Beobachtung. Bei allen solchen Zweifeln jedoch können wir nicht verkennen, daß er von sichern Ueberzeugungen über die höchsten wissenschaftlichen Aufgaben ausgeht und daß er nur in den Anwendungen seiner obersten Grundsätze auf das Gebiet der Erfahrungen eine größere Ungewißheit zeigt. Worin dies gegründet sei, wird sich uns später bei den Untersuchungen über die Theile der Philosophie deutlicher zeigen.

Beim Aristoteles also, so wie beim Platon, finden wir noch keinesweges eine strenge Sonderung der Philosophie von dem, was andern Zweigen der Wissenschaft oder der geistigen Bildung angehört, und deswegen haben wir auch hier das Geschäft vor uns, dem Begriffe gemäß, welchen Aristoteles von der Philosophie hatte, das Philosophische in seinen Werken von den untergeordneten wissenschaftlichen Bestrebungen, welche mit ihm gemischt sind, abzusondern. Wenn Platon noch vielfältig sich hin und her wandte, um der Philosophie unter andern geistigen Bestrebungen ihre feste Stelle auszumitteln, so begnügt sich dagegen Aristoteles zu diesem Zwecke mit einer ganz einfachen Betrachtung. Dies kann als ein Ergebniß der fortgeschrittenen philosophischen Bildung angesehn werden; denn offenbar stützt sich die Sicherheit des Aristoteles in seiner Ansicht auf die Ergebnisse der Platonischen Untersuchung. Am meisten tritt dem Aristoteles der Begriff der Philosophie in einer Vergleichung der Dialektik, ja selbst der Sophistik mit der Philosophie hervor. Denn die Dialektiker und die Sophisten trachten nach demselben Ansehn, in welchem mit Recht die Philo-

sophen stehn [1]. Nun bemerkt Aristoteles, daß alle Wissenschaften von gewissen eigenthümlichen Grundsätzen ausgehn, daß aber auch wieder über diese Wissenschaften eine Untersuchung möglich sei, jedoch nicht aus ihren eigenthümlichen Grundsätzen, indem diese Grundsätze selbst zu ihnen gehören; deswegen müsse man aus solchen Grundsätzen über sie die Untersuchung führen, welche für alles gelten und als Grundsätze eben sowohl der einen, als der andern Wissenschaft angesehn werden können. So führe die Dialektik ihre Betrachtungen durch, von dem in der Meinung Beruhenden (*ἔνδοξον*) ausgehend und eine jede Wissenschaft zum Gegenstande ihrer Forschung machend, wobei man bemerken mag, daß Aristoteles das Wort Dialektik in einem andern Sinne gebraucht, als Sokrates und Platon. Aber nur eine versuchende Kunst sei die Dialektik, während die Philosophie auf denselben Gegenstand ihr Augenmerk richtend nicht das in der Meinung Stehende berücksichtige, sondern durch wissenschaftlichen Beweis die Gründe aller Wissenschaft zur Erkenntniß bringe [2].

---

1) Met. IV, 2.

2) Top. I, 2. Wo von dem Nutzen der Dialektik für die Philosophie die Rede ist: *ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν περὶ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδυνατὸν εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί· διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν· τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Ib. VIII, 11; de repreh. soph. 2; met. IV, 2. *καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.* Ib. c. 3; phys. I, 2. Hierher gehört auch die Vergleichung der Dialektik mit der Rhetorik. Rhet. I, 1.

Deswegen sucht Aristoteles nach einem allgemeinen Begriffe, welcher den einzelnen Wissenschaften zum Grunde liegt und welcher daher Gegenstand der Philosophie sei, und er findet ihn in dem Begriffe des Seienden [1]. Deswegen sucht er auch nach einem obersten Grundsatze, von welchem alle Wissenschaften abhangen, und ein solcher Grundsatz ist ihm der Satz des Widerspruches [2]. Auch darin stimmt er mit dem Platon überein, daß dieser Anfang der Philosophie ein Voraussetzungsloses sein müsse; denn das, was einem jeden nothwendig sei, wenn er irgend etwas Seiendes erkennen wolle, dürfe nicht als eine Voraussetzung angesehn werden [3].

Vergleicht man diesen Begriff der Philosophie mit dem Platonischen, so möchte man vielleicht beide für ganz gleichbedeutend ansehn und doch ist ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen, auf welchen man erst dann recht aufmerksam wird, wenn man das Verhältniß untersucht, in welchem Aristoteles die Philosophie zu andern Entwicklungen der menschlichen Seele sich denkt. Denn eben indem er die Philosophie als eine Wissenschaft bezeichnet von den obersten und allgemeinen Gründen des Seins, trennt er sie wesentlich von allen Arten des Handelns und des Thuns. Zuerst hat sie gar nichts mit den Künsten

---

1) Met. IV, 2. *οὕτω καὶ τῷ ὄντι, ᾗ ὄν ἐστι, τινὰ ἴδια· καὶ ταῦτ᾽ ἔστι, περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές.* Darauf folgt die Vergleichung des Philosophen mit dem Dialektiker und Sophisten.

2) Ib. c. 3.

3) L. l. — *καὶ ἀνυπόθετον· ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τον ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις.*

des Lebens zu schaffen, welche irgend einen besondern Zweck außer sich selbst verfolgen und nicht das Ewige und Nothwendige, welches immer auf gleiche Weise sich verhält, sondern das, was unter verschiedenen Umständen verschieden sein kann, zu ihrem Gegenstande haben [1]); dann aber unterscheidet sie sich auch von der sittlichen Einsicht (*φρόνησις*) in dem Handeln, welches seinen eigenen Zweck in sich selbst hat, aber ebenfalls nicht auf das Ewige und Unveränderliche, sondern auf das, was auf verschiedene Weise sein kann, sich bezieht und daher nur in der Rücksicht der Vernunft auf den begehrlichen Theil der Seele sich ausbildet und deswegen der Meinung anheimfällt [2]). Die Weisheit dagegen, nach welcher die Philosophie strebt, ist allein auf Erkenntniß gerichtet sowohl der Gründe und Grenzen alles Beweises, als auch dessen, was von diesen Gründen durch den Beweis abgeleitet werden kann [3]), und so ist sie gänzlich geschieden von dem menschlichen Gute, nach welchem wir streben können. Nun wollen wir den Aristoteles nicht eben tadeln, daß er den Kreis der Philosophie enger umschrieb, indem er sie bloß auf dem Gebiete der Wissenschaft suchte; aber wir müssen doch be-

---

1) Eth. Nic. VI, 4; magn. mor. I, 35.

2) Eth. Nic. VI, 5. — *οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη· ἐπιστήμη μέν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν· τέχνη δ', ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.* — — *δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ.* Magn. mor. l. l.

3) Eth. Nic. VI, 7. *δεῖ ἄρα τον σόφον μη μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.* Magn. mor. l. l.

merken, daß hierin eine Denkart sich ausspricht, welche von der Auffassungsweise der Sokratischen Philosophie sich in etwas entfernt und namentlich die Einheit geistiger Bestrebungen, welche Platon auf das Sorgfältigste verfolgt hatte, wenn nicht verkennt, doch vernachlässigt. Dies hängt auf das Innigste mit der Verschiedenheit der Aristotelischen und der Platonischen Denkart zusammen. Wir haben gesehn, daß Platon die Einheit der vernünftigen Bestrebungen in seinem Ideal der Philosophie fand. Aristoteles dagegen ist solchen Idealen abgeneigt; er fürchtet, daß sie, übertriebene Forderungen an den Menschen richtend, ihre Widerlegung finden möchten aus der Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie im Leben auch des Philosophen sich darstelle. Deswegen tadelt er die, welche die Lust schmähen, um von der schlechten Lust abzuschrecken. Denn man bemerke bald, daß die Thaten der Philosophen nicht mit ihren Worten übereinstimmten, und den Thaten glaube man mehr als den schönen Reden *). Dies ist eine Ansicht, welche durch seine ganze Lehre hindurchgeht. Er erblickt überall Hindernisse in der Natur und im menschlichen Leben; er hofft sie nicht zu besiegen, wie diese Hoffnung vielleicht dem ganzen Alterthume fremd war, er will daher auch nicht etwas schildern, was der menschlichen Art unerreichbar sein möchte; so wendet er sich von dem Ideale ab, um nur die Wirklichkeit, wie er sie erblickt, darzustellen. Dies hat natürlich den größesten Einfluß auf seine Ansicht von der Philosophie, denn auch sie ist ein menschliches Werk; er betrachtet sie also

*) Eth. Nic. X, 1.

nur, wie sie vom Menschen gemacht werden möchte. Indem er aber von ihrem Ideale absieht, geschieht es ihm auch, daß er sie nur als ein einzelnes Werk des menschlichen Geistes betrachtet, da nur in der höchsten und ungestörten Entwicklung der Vernunft die einstimmige Einheit aller Bestrebungen gefunden werden kann. Tief greift dies in das ganze Gebäude der Aristotelischen Lehre ein und man kann die Spuren davon bis in alle die gehäuften Unterscheidungen verfolgen, welche vom Aristoteles so häufig ohne Verbindung oder wenigstens ohne entschiedene Vereinigung gelassen werden.

Diese zerstückelnde Art des Aristoteles *) zeigt sich auch in den Eintheilungen der Philosophie, welche er in seinen Schriften beobachtete. Doch ehe wir dieselben erörtern, müssen wir im Allgemeinen die Züge andeuten, in welchen das ganze Gebiet der Wissenschaft dem Aristoteles sich darstellte, damit wir darin den einzelnen Unternehmungen dieses Mannes ihre Stelle ausmitteln können. Der Begriff der Wissenschaft entwickelt sich dem Aristoteles an der Betrachtung der Form, in welcher sie mitgetheilt wird. Denn als unterscheidendes Kennzeichen der

---

*) Biese (die Philosophie des Aristoteles in ihrem innern Zusammenhange. 1. Bd. S. 371) hat sich auf diese Stelle berufen, indem er äußert: „Es bestehen daher auch die einzelnen Theile der Philosophie des Aristoteles selbständig neben einander.“ So etwas zu behaupten, ist nicht meine Meinung gewesen. Meine Meinung geht mehr auf die Darstellung, als auf den Gedanken. Vergl. S. 57. und jene Schrift soll nun doch den innern Zusammenhang der aristotelischen Philosophie entwickeln, obgleich sie fast nichts Anderes giebt, als eine Paraphrase der Schriften des Aristoteles in der verwirrenden Folge, in welcher sie uns überliefert worden sind.

Wissenschaft gilt es ihm, daß sie lehrbar und lernbar ist. Ein jedes Lehren aber geht von einem vorher Erkannten aus und es muß also gewisse Gründe der Wissenschaft geben, welche selbst nicht als Gegenstände der Wissenschaft angesehn werden können, inwiefern sie nemlich vor der Wissenschaft schon bekannt sind [1]). Aristoteles sieht hierbei darauf, daß die beiden wissenschaftlichen Verfahrungsweisen, der Schluß und die Induction, bestimmte Grenzen haben müssen, von welchen sie ausgehn und welche also selbst dem wissenschaftlichen Verfahren nicht unterworfen werden können. Hiermit nimmt er ein unmittelbares Erkennen an, welches er von der Wissenschaft im strengen Sinne unterscheidet, jedoch auch ein Wissen nennt und der Wissenschaft im weitern Sinne oder vielmehr der Weisheit und der Vernunft zueignet [2]). Wir können hierin nicht verkennen, daß dem Aristoteles sein Begriff von der Wissenschaft vorherrschend an der Weise sich entwickelte,

---

1) Anal. post. I, 1; Eth. Nic. VI, 3. *ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία· — — εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα.* Ueber die doppelte Grenze der Wissenschaft s. Anal. post. I, 21; 22.

2) Anal. post. I, 1. *πρὶν δ' ἐπαχθῆναι ἢ λαβεῖν συλλογισμὸν τρόπον μέν τινα ἴσως φατέον ἐπίστασθαι, τρόπον δ' ἄλλον οὔ.* Ib. c. 3. *ἡμεῖς δέ φαμεν, οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον.* Ib. c. 32; Eth. Nic. VI, 6. *εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης· — τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις, τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν. — — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ib. c. 7. *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη.* Man sieht hieraus, daß der Sprachgebrauch des Aristoteles nicht gleichbleibend ist.

wie sie in einer zusammenhängenden Reihe von Gedanken sich darstellt, anhebend von einer bestimmten unmittelbaren Einsicht der Vernunft, und daß er deswegen der Vorstellungsweise sich zuneigte, welche die Wissenschaft von einem von ihr Verschiedenen abhängig macht. Auch dies läßt als ein Zug seines Charakters sich auffassen, inwiefern dieser auf das Auseinanderhalten unterscheidbarer, wiewohl wesentlich mit einander verbundener Glieder unseres Denkens gerichtet ist. Noch wichtiger aber erscheint es, wenn man bemerkt, daß nach dieser Vorstellungsweise auch die Gründe der Wissenschaft ganz außerhalb der wissenschaftlichen Untersuchung liegen bleiben sollen und wirklich in den Aristotelischen Entwicklungen als einer der Punkte erscheinen, welche nur wie im Vorbeigehn angedeutet werden. Eine nothwendige Folge hiervon ist es, daß die Verbindung der Philosophie und der Wissenschaft mit der ganzen lebendigen Entwicklung der Vernunft beim Aristoteles keinesweges in der Klarheit hervortritt, mit welcher Platon sie verzeichnet hatte.

Doch, obgleich der Zusammenhang der Gedanken dem Aristoteles als ein wesentliches Erforderniß der Wissenschaft erschien, die unterscheidende Bestimmung der Wissenschaft beruht ihm nicht in ihrer Form. Denn auch für das Gebiet der Meinung suchte er einen strengen Zusammenhang und unterschied daher die Schlüsse aus dem Wahrscheinlichen, die dialektischen Schlüsse, von den Schlüssen, welche von sichern und vernunftgemäßen Grundsätzen der Wissenschaft ausgehn (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός) *).

---

*) Top. I, 1.

Und dieser Unterschied schließt sich ihm an die Verschiedenheit der Gegenstände unseres Denkens an. Denn so wie es zweierlei Arten des Seins giebt, von welchen das eine nothwendig ist und auf keine andere Art sein kann, als es ist, das andere aber bald so, bald anders sein kann, so wird es auch zwei Arten des Denkens geben müssen, von welchen das eine etwas darstellt, was nicht anders gedacht werden kann, als es gedacht wird, während das andere etwas enthält, was auch wohl anders gedacht werden könnte. Jenes nun bildet den Inhalt der Wissenschaft; dieses dagegen ist nur ein Ergebniß der Meinung [1]). Damit stimmt es überein, daß Alles, was vergänglich ist und nur zufällig geschieht, auch nur zufällig oder nebenbei Gegenstand der Wissenschaft sein könne [2]). Doch fast scheint es, als hätte Aristoteles gefürchtet, durch diese Bestimmung das Gebiet der Wissenschaft gar zu sehr zu schmälern, und deswegen von der Strenge seiner Unterscheidung nachgelassen. Denn wir finden, daß er zwischen die Glieder derselben noch ein Mittleres einschiebt, welches er jedoch, nicht ganz nach gerechter Theilung, nicht auch einem mittlern Gebiete zwischen der Wissenschaft und der Meinung anheimfallen läßt, sondern ganz dem Gebiete der Wissenschaft zuweist. Es ist eine ihm ge-

---

1) Anal. post. I, 33. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν, ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· — ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς. — — ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ τὸ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μη ἀναγκαίας.

2) Ib. c. 7.

wöhnliche Vorstellung, daß die Wissenschaft nicht bloß auf das Unveränderliche und Nothwendige sich beziehe, sondern auch auf das, was gewöhnlich zu geschehen pflegt (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)[1]. Man kann sich nicht verhehlen, daß diese Vorstellungsweise von der Wissenschaft etwas Laxes in sich enthält, welches auch in dem Schwanken des Aristoteles selbst sich ausspricht. Dennoch kann man sagen, daß auf diese Weise Aristoteles einer Einseitigkeit der Platonischen Lehre entgegenarbeitete, indem er aus dem weiten Gebiete des Werdens wenigstens einen Theil der Wissenschaft wiederzugewinnen suchte.

Noch ein anderer Punkt, welcher nach dem Aristoteles der Wissenschaft wesentlich ist, verdient hier bemerkt zu werden. Das nemlich, was beim Platon nur in einem untergeordneten Sinne von der Wissenschaft gilt, daß sie nur in einem Verhältnisse zu dem Gewußten gedacht werden könne, wird ohne Beschränkung vom Aristoteles festgehalten. Denn von dem Vorhandenen, von dem, was ist, oder von dem Wißbaren ist die Wissenschaft Wissenschaft, so daß ihr Begriff als ein Verhältnißbegriff erscheint[2]. In einem solchen Lichte mußte sie dem erscheinen, welcher weniger auf das Ziel der Wissenschaft, als auf die unvollkommenen Ausbildungen derselben sah, welche immer noch ein Aeußeres, von der Wissenschaft nicht in-

---

1) Analyt. post. I, 30; met. XI, 8. *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν.*

2) Top. VI, 8; 12; cat. 7; phys. VII, 3. *πολὺ γὰρ μάλιστα τὸ ἐπιστῆμον ἐν τῷ πρός τι πως ἔχειν λέγομεν.* Met. XI, 9. *φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ.*

nerlich Umfaßtes übrig lassen. Doch wird in dieser Vorstellungsweise die Wissenschaft auch nur in einer niedern Bedeutung genommen. Weisheit und Vernunft ist dem Aristoteles ein Anderes; sie haben ihren Zweck in sich selbst, nicht außer sich; sie erkennen sich selbst und ihr Gegenstand ist von ihnen nicht verschieden. So kennt denn auch Aristoteles eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande in dem höchsten Ziele des vernünftigen Denkens, aber dieses Ziel ist ihm nur nicht für uns und kaum erregt er uns irgend eine Hoffnung, daß wir mit dem harten Geschick der Menschen kämpfend diesem Ziele auf irgend eine merkliche Weise uns annähern könnten *).

Wenn wir früher von der zerstückelnden Art des Aristoteles in seinen Untersuchungen sprachen, so hatten wir dabei nicht wenig die Eintheilung seiner Schriften, wie sie vor uns liegen, und das Zerfallen dieser Schriften wieder in einzelne Theile, welche oft willkürlich mit einander verknüpft zu sein scheinen, im Auge. Zwar das wollen wir nicht sagen, daß nicht auch ein innerer Zusammenhang durch diese Eintheilungen hindurchgehe, und die einzelnen

---

*) Met. I, 2. *δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν* (sc. *τὴν σοφίαν*) *ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην ἐλευθέραν οὖσαν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. — — ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.* Ib. XII, 9; cf. eth. Nic. VI, 7; ap. Plut. consol. ad Apoll. 27.

Abhandlungen die Idee eines Ganzen verfolgen; aber gewiß ist es, daß die Darstellung des Aristoteles es sehr schwer macht, den Gang seiner Idee in ihrer Entwicklung nachzuweisen. Hierzu trägt es nicht wenig bei, daß Ergebnisse der Erfahrung mit den philosophischen Theilen seiner Lehre fast durchgängig vermischt sind, so daß man nicht selten über die Frage in Verlegenheit geräth, was Aristoteles selbst für einen Theil der Philosophie gehalten habe oder nicht. Wenn wir nun dem Zwecke unserer Geschichte gemäß hier nur das zu erwähnen haben, was uns für die Philosophie des Aristoteles von Bedeutung scheint, und wenn wir überdies dahin streben müssen, seine Philosophie uns in der Ordnung wo möglich darzustellen, in welcher er sie selbst dachte, so haben wir hier allerdings ein schwieriges Geschäft vor uns, welches zu erleichtern Aristoteles nur wenig gethan hat. Um so mehr wird es rathsam sein, sorgfältig auf seine einzelnen Andeutungen über die Eintheilung der Philosophie zu achten und sie mit dem Begriffe zu vergleichen, welchen er von der Philosophie überhaupt hat.

Die einzelnen Andeutungen des Aristoteles über die richtige Eintheilung der Philosophie neigen sich nach verschiedenen Seiten. Er hält mehr als Platon die Unterscheidung zwischen den praktischen und theoretischen Wissenschaften fest *), welches der Art gemäß ist, wie er überhaupt das richtige Handeln von dem richtigen Denken trennt. Daher hat man ihm auch die Eintheilung der

---

*) Top. VI, 8; VIII, 1; met. II, 1; VI, 1; 2; XI, 7; de part. an. I, 1; eth. Nic. I, 1; Eud. I, 1 etc.

Philosophie in die theoretische und in die praktische zugeschrieben. Allein wo es eine vollständige Eintheilung gilt, stellt er neben die beiden angeführten noch die poetische Wissenschaft [1]), so wie er überhaupt unterscheidet zwischen Handeln und Machen nach dem Vorgange des Platon. Nun könnte man zwar sagen, daß die Wissenschaft vom Machen, als welches nur ein Mittel oder Werkzeug für das Leben bezweckt und der handwerksmäßigen Thätigkeit angehört, nicht zur Philosophie gezogen werden könne; aber damit würde man doch auch eingestehn, daß Aristoteles, wäre die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und in die praktische ihm zuzuschreiben, der Philosophie vielmehr eine Eintheilung erborgt, als aus ihrem Wesen ihr eine Eintheilung gegeben hätte. Hierzu kommt, daß Aristoteles eine andere Eintheilung ausdrücklich der Philosophie beilegt, nemlich die schon beim Platon gefundene, in die Logik, in die Ethik und in die Physik [2]). Sollte man sich doch gedrungen fühlen, diese Eintheilung mit der zuerst angegebenen zu verbinden, so würde man anzunehmen haben, daß die Logik und die Physik ihm Unterabtheilungen der theoretischen Philosophie bezeichnet hätten, während die praktische Philosophie alles Ethische zu umfassen bestimmt gewesen sei. Für die Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Physik könnte man

1) Top. VI, 8; VIII, 1; met. VI, 1; 2.

2) Top. I, 14. *ἔστι δὲ ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί. — — πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ᾽ ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον.* Cf. analyt. post. I, 33 fin.

anführen, daß Aristoteles die Untersuchung über die Ursachen in drei Theile eintheilt, in die Lehren über das Unbewegte, über das Bewegte, aber Unvergängliche und über das Bewegte und Vergängliche, von welchen Theilen der erste als nicht zur Physik gehörig angesehn wird[1]). Doch will hiermit auch wieder nicht recht stimmen, daß er drei theoretische Philosophien unterscheidet, die Theologie, welche von dem unbewegten Wesen handelt, die Mathematik und die Physik[2]).

Gerathener also scheint es zu sein, bei der gewöhnlichen Eintheilung der Philosophie in die Logik, die Physik und die Ethik stehen zu bleiben. Allein wenn wir die Grenzen dieser drei Lehren und ihr Verhältniß zu einander bestimmen sollen, so gerathen wir in neue Zweifel. Zunächst knüpfen sich diese an die Frage an, in welchem Verhältnisse die Lehren, welche die Spätern der Metaphysik zugetheilt haben, zu den übrigen Theilen der Philosophie stehen. Aristoteles faßte sie unter dem Namen der ersten oder der erstern Philosophie zusammen, während er die Physik die zweite Philosophie nannte[3]). Diese Bezeichnungsweise drückt den höhern Werth jener Untersuchungen vor allen übrigen aus[4]); es frägt sich aber, ob damit nicht auch ein Vorrang der Lehrordnung nach verbunden sein werde.

---

1) Phys. II, 7; cf. de part. an. I, 1.

2) Met. VI, 1; XI, 7.

3) *πρώτη φιλοσοφία* z. B. phys. I, 9: de anim. mot. 6; *προτέρα φιλοσοφία* de gen. et corr. I, 3; cf. met. VI, 1; *δευτέρα φιλοσοφία* met. VII, 11.

4) Met. VI, 1. *αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστήμων αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ* (sc. *ἡ πρώτη φιλοσοφία*) *τῶν θεωρητικῶν*. Ib. XI, 7.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir den Begriff der ersten Philosophie im Sinne des Aristoteles uns entwickeln. Es wird bemerkt, daß alle einzelne Wissenschaften über eine bestimmte Gattung des Seienden handeln, aber über das, was diese Dinge sind (*τὸ τί ἐστι*) und ob sie sind, sich nicht weiter bekümmern, sondern es entweder aus der Empfindung klar machen oder als Voraussetzung annehmen. Doch dürfe dem Wissenschaftlichen dies nicht verborgen sein, was der Gegenstand der Untersuchung sei und in welchem Begriff er aufgefaßt werden müsse, weil ohne diese Erkenntniß die Untersuchung nichts vor sich bringe; deswegen bedürfe es einer Wissenschaft, welche das, was Voraussetzung der übrigen Wissenschaften sei, zum Gegenstande ihrer Untersuchung mache, und dies sei die erste Philosophie, weil sie eben mit den Gründen der übrigen Wissenschaften es zu thun habe. Als erste Philosophie sei sie auch eine Wissenschaft des Allgemeinen und beschäftige sich mit dem Seienden überhaupt, sofern es Seiendes ist [1]). Aristoteles macht sich selbst den Einwurf, daß doch von dem Seienden in verschiedener Bedeutung gesprochen würde, so daß also auch verschiedene Wissenschaften vom Seienden nöthig zu sein schienen; allein er löst auch diesen Einwurf, denn alle Bedeutungen des Seienden gehen doch auf einen Grund zurück, nemlich auf das Wesen, und die erste Philosophie erscheint ihm daher als die Wissenschaft vom Wesen [2]). Eine natürliche

1) Ll. ll.; cf. ib. IV, 1. So wird auch von der ersten Philosophie im Besondern gesagt, daß sie die Gründe der Mathematik zu untersuchen habe. Ib. IV, 3; XI, 4.

2) Met. IV, 2. *οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν,*

Folge hiervon ist es, daß es so viel Theile der Philosophie geben müsse, als es Arten des Wesens gebe [1]). Wenn es nur physische Wesen geben sollte, so würde auch die Physik die erste und einzige Philosophie sein; giebt es aber noch ein anderes Wesen, welches nicht in der Materie und nicht in der Bewegung seiend der Grund alles Seins ist — was hier als Voraussetzung angenommen wird —, so muß es auch eine frühere und, weil sie früher ist, eine allgemeine Philosophie geben, welche mit diesem ersten Grunde alles Seins sich beschäftigt [2]). Der erste Grund alles Seins ist nun Gott und daher wird auch die erste Philosophie Theologie genannt. Sie unterscheidet sich nicht nur von der Physik, sondern auch von der Mathematik, weil diese zwar auch mit dem, was bleibt, sich beschäftigt, aber doch nicht das zu ihrem Gegenstande hat, was von der Materie trennbar ist [3]). Dadurch aber, daß Gott als der Gegenstand der ersten Philosophie angesehn wird, schließt Aristoteles es nicht aus, daß sie auch mit den Bestimmungen alles Seienden sich beschäftigen könne, sofern es nemlich nur das Seiende, nicht eine besondere Art des Seienden ist; denn in dem Grunde alles Seienden liegen auch

---

ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν κτλ.

1) Ib. *καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν, ὅσαι περ αἱ οὐσίαι.*

2) Ib. I; XI, 3; 7. *εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσί, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.*

3) L. l. *ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.*

die Bestimmungen, welche das Seiende überhaupt treffen. Vom Aristoteles werden sehr streng die frühern Philosophen getadelt, daß sie in ihren Untersuchungen von der Annahme bestimmter Arten des Wesens ausgegangen wären, ohne von dem etwas zu verstehn, was früher als Alles ist, von dem Wesen selbst [1]). Der Philosoph muß sich auf Alles, was Gegenstand keiner besondern Wissenschaft ist, verstehen, und wenn es nur drei theoretische Wissenschaften giebt, die Physik, die Mathematik und die Theologie, so wird nur der letztern die Untersuchung über das Allgemeine zufallen können [2]).

Fassen wir nach diesen Angaben den Begriff der ersten Philosophie auf, so kann man nicht leicht daran zweifeln, daß ihr im Sinne des Aristoteles die erste Stelle unter den philosophischen Wissenschaften gebühre. Zwar könnte jemand sagen, nach seiner Ansicht kämen wir überhaupt von den einzelnen Erscheinungen aus zu der Erkenntniß der allgemeinen Ursachen und Gründe und auch in philosophischen Forschungen werde dies als allgemeine Norm festgehalten [3]); so daß also auch angenommen werden dürfe,

---

1) Met. IV, 2. *καὶ οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἡ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν.*

2) Phys. I, 9; II, 2 fin.; de part. an. I, 1; met. IV, 2. *καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. εἰ γὰρ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος, εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος, ἢ εἰ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον ἢ ποσαχῶς λέγεται; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.* Ib. VI, 1; XI, 7. *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική.*

3) Anal. post. II, 18; de part. an. I, 1; hist. an. I, 7.

Aristoteles habe, von der Untersuchung der besondern Erscheinungen und der weniger allgemeinen Gesetze ausgehend, die allgemeinen Ergebnisse über das Seiende und über den Grund der Natur gleichsam als Erfolg aller frühern Untersuchungen geben wollen; allein jene Ansicht des Aristoteles betrifft nur den Weg, wie wir zur Erkenntniß der wissenschaftlichen Gründe gelangen sollen, nicht aber die Lehrordnung; von der wissenschaftlichen Darstellung vielmehr verlangt er, daß sie von den allgemeinen Gründen ausgehn soll, und da diese zu entwickeln der ersten Philosophie obliegt, so muß diese als die Grundlage der übrigen theoretischen Wissenschaften angesehn werden. Deswegen wird in der Physik nicht selten auf die erste Philosophie verwiesen und bei Zweifeln über die ersten Grundsätze der Mathematik soll auch die erste Philosophie den entscheidenden Ausspruch thun [1]), ja ausdrücklich wird gesagt, der Physiker müsse wissen, was überhaupt das Wesen sei, dies aber lehre nur die erste Philosophie [2]).

Diese Bedeutung der ersten Philosophie wird vielleicht noch mehr heraustreten, wenn wir seinen Begriff von derselben mit dem vergleichen, was Platon Dialektik nannte. Denn es ist wohl offenbar, daß die erste Philosophie des Aristoteles und die Dialektik des Platon nur dem Namen nach von einander unterschieden sind. So wie Platon an der Nothwendigkeit, ein Voraussetzungsloses zum Grund der Wissenschaft zu machen, so knüpfte Aristoteles an der Nothwendigkeit an, die vorausgesetzten Gründe der einzel-

---

1) Phys. I, 2.
2) Met. XI, 7.

nen Wissenschaften zu begründen; so wie Platon das Voraussetzungslose in der übersinnlichen Idee Gottes suchte und das wahrhaft Seiende als den Gegenstand der Dialektik bezeichnete, so ist auch Aristoteles davon überzeugt, daß der Gegenstand der ersten Philosophie das von der Materie geschiedene Wesen sei. Und auch dies können wir noch hinzusetzen, daß dem Aristoteles nicht weniger als dem Platon die vollkommenste Wissenschaft, welche über alle übrigen herrscht, die Wissenschaft des Guten ist [1]). Das, was Platon Dialektik nannte, wurde sonst auch Logik genannt, und schon Aristoteles gebrauchte diesen Namen in dieser Bedeutung [2]), während er den Namen der Dialektik auf das Denken aus Gründen der Wahrscheinlichkeit anwandte [3]).

---

1) Met. I, 2. *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα, τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.*

2) De gen. an. II, 8. *λέγω δὲ λογικὴν (ἀπόδειξιν) διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, ποῤῥωτέρα τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν.* Eth. Eud. I, 8. *ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ ταύτης τῆς δόξης ἑτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης· αἵ γὰρ ἀναιρετικοί τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην.* Phys. III, 5 stimmt fast wörtlich mit met. XI, 10 überein, hier aber steht *ἡ ζήτησις καθόλου*, dort *λογικῶς*. Cf. met. IV, 3; VII, 4; 17.

3) Doch scheint auch hierin der Sprachgebrauch des Aristoteles nicht feststehend zu sein; denn z. B. de an. I, 1 wird der Dialektiker dem Physiker so entgegengesetzt, daß dieser es mit dem *λόγος ἐν ὕλῃ*, jener es aber nur mit dem *εἶδος* und dem *λόγος* zu thun habe; auch steht hier *διαλεκτικῶς καὶ κενῶς* ganz parallel mit *λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός* in der früher angeführten Stelle de gen. an. II, 8, wo von einem logischen Beweise die Rede ist.

Hieraus erhalten wir nun eine ganz andere Ansicht von dem, was Aristoteles Logik nannte, als die, welche aus dem spätern Gebrauche dieses Namens sich festgesetzt hat. Um dagegen unsere abweichende Meinung zu verfestigen, achte man noch auf Folgendes. Das, was man gewöhnlich die Logik des Aristoteles genannt hat, stellt sich um seine Analytiken herum und hat in diesen seinen Mittelpunkt; dagegen die Untersuchungen über die Gründe der Wissenschaft überhaupt und über das Voraussetzungslose derselben wird als Gegenstand der ersten Philosophie angesehn. Nun unterscheidet aber Aristoteles selbst die logischen Gründe von den analytischen [1]), und zwar so, daß jene das Allgemeinere, diese die besondern Untersuchungen über die Bestandtheile des Beweises im Auge haben. Auch werden solche Untersuchungen der Logik zugewiesen, welche das immaterielle Sein der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und das Nicht-Seiende betreffen [2]), weswegen auch die Untersuchung über die Ideenlehre ihm unter die logischen Fragen fällt [3]). Endlich, um andere, weniger entschiedene Andeutungen zu übergehn, wenn Aristoteles die erste Philosophie als die Grundlage aller übrigen Wissenschaften betrachtet, so ist es im Besondern der Grundsatz, auf welchem alle logische Verfahrungsweisen beruhn, der Satz des Widerspruchs, welchen er in der ersten Philosophie zum Grunde aller Untersuchungen

---

1) Analyt. post. I, 22. *λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος· ἀναλυτικῶς δὲ κτλ.*

2) Met. VII, 4; 17. *φανερὸν τοίνυν, ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς.*

3) Met. XIII, 5; eth. Eud. I, 8.

machen oder in der Art, in welcher es möglich ist, als den allgemeinsten Grundsatz nachweisen will[1]). Dieses Zurückgehn des Aristoteles auf die Feststellung des logischen Grundsatzes beweist unzweideutig, daß ihm die Untersuchung über die Grundsätze, welche in der Analytik geltend gemacht werden, von der Untersuchung über das Sein oder von der ersten Philosophie nicht getrennt ist[2]) und daß daher auch die erste Philosophie die Brauchbarkeit der Analytik für die Wissenschaften begründet.

Doch damit drängt sich uns nun die Frage auf, welches Verhältniß dem Aristoteles die erste Philosophie zu den Schriften habe, welche man gewöhnlich als die logischen Schriften betrachtet und unter dem Namen des Organon zusammengefaßt hat. Die Andeutungen des Aristoteles hierüber sind zu wenig erschöpfend, als daß sich daraus ein entscheidendes Urtheil ziehen ließe. Es scheint jedoch, als wenn Aristoteles die Analytik als einen Theil der Logik betrachtet hätte, indem er die in ihr enthaltenen Untersuchungen der Ethik und der Physik entgegensetzt[3]) und zwar als einen Theil, welcher von der ersten Philosophie verschieden eine eigene Wissenschaft bildet[4]). Wir sehen ferner, daß die Kenntniß der Analytik dem Aristo-

1) Met. III, 1; IV, 3; 4; 6; XI, 5.

2) Met. III, 2 wird die Frage aufgestellt, ob es einer Wissenschaft sei, die Grundsätze des Beweises und das Wesen zu untersuchen. Daß dem so sei, wird in den Erklärungen der ersten Philosophie vorausgesetzt. Ib. IV, 3.

3) Anal. post. I, 33 fin. *τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι — —, τὰ μὲν φυσικῆς, τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλόν ἐστιν.*

4) Anal. post. I, 22; met. XI, 1.

teles nothwendig schien für die Erkenntniß der in der ersten Philosophie enthaltenen Lehren [1]), und müssen daraus schließen, daß er sie den vorbereitenden Untersuchungen für die erste Philosophie zuzählte. In einem ähnlichen Lichte aber erscheinen uns auch die Kategorien, welche in der Analytik sowohl, als in der ersten Philosophie vorausgesetzt werden [2]), von welchen es aber auch scheint, als sollten sie einen Theil der ersten Philosophie oder wenigstens vorbereitende Untersuchungen für dieselbe bilden [3]). Aus allen diesen Andeutungen mögen wir nun wohl abnehmen, daß Organon und Metaphysik des Aristoteles in einer genauen Verbindung unter einander stehn, es ist aber nicht ganz sicher, in welcher; die Ueberlieferung dagegen, welche die Ordnung dieser Schriften begründet hat, muß uns sehr unzuverlässig erscheinen, und wir werden daher aus dem innern Zusammenhange der Gedanken des Aristoteles uns eine Ordnung dessen zu erbauen haben, was nach seiner Ansicht zur Logik gehört. Dies muß uns um so mehr erlaubt sein, als offenbar die Bücher der Metaphysik in großer Verwirrung unter einander liegen. Und doch sind sie das Wichtigste und das Ziel seiner Logik,

---

1) Met. IV, 3. *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσι· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους.*

2) Analyt. post. I, 22; met. V, 7; VII, 1. *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς.*

3) Met. IV, 2 wird es als eine Frage der ersten Philosophie angesehn, in wie vielfacher Bedeutung das *ἐναντίον* genommen werde. Ein großer Theil des 5. Buches der Metaphysik beschäftigt sich mit den meisten Kategorien.

weswegen er sie auch wohl besonders und vorzugsweise Logik nennen mochte.

Dies bestätigt sich uns auch noch von einer Seite her, welche uns wieder an die Verwandtschaft seiner ersten Philosophie mit der Platonischen Dialektik erinnert. Auf eine ganz ähnliche Weise nemlich, wie Platon die Dialektik, pflegt auch wohl Aristoteles die erste Philosophie als die Philosophie schlechthin zu betrachten. So unterscheidet er die Philosophie von der Physik, weil jene nur das Seiende als Seiendes betrachte, diese aber, sofern es an Bewegung Theil habe, und auf ähnliche Weise wird auch die Philosophie der Mathematik entgegengesetzt [1]). Dasselbe liegt allen den Untersuchungen in den metaphysischen Schriften zum Grunde, welche darauf ausgehn, den Begriff der Weisheit oder der Philosophie zu finden. Es beweist aber, daß Aristoteles in den übrigen Theilen der Philosophie etwas finden mußte, was weniger dem Zwecke der Philosophie entspricht. Der Grund hiervon ist nicht schwer nachzuweisen. Denn beim Aristoteles herrscht nicht weniger, als beim Platon, die Ueberzeugung, daß die Physik und die Ethik der Natur ihres Gegenstandes gemäß nicht mit derselben Genauigkeit und Sicherheit ausgebildet werden können, mit welcher die erste Philosophie. Von der Ethik erklärt er, sie lasse sich nicht mit mathematischer Genauigkeit erweisen, sondern so wie sie auf das sich beziehe, was meistentheils zu geschehen pflege, so würden auch ihre Schlüsse nur für die meisten Fälle gelten [2]), und deswegen läßt er es auch zu,

1) Met. XI, 3; 4.
2) Eth. Nic. I, 1.

daß man in ihr von den Erscheinungen aus den Beweis führe, und ist zufrieden, wenn man in ihr auch nur Wahrscheinliches findet [1]). Und nicht weniger unsicher scheint ihm auch die Physik. Denn alles das, was zusammengesetzter Art ist, läßt nur eine unvollkommnere Wissenschaft zu, als das Einfachere, und so kann besonders das Seiende in der Materie nicht mit derselben Genauigkeit erforscht werden, wie das Mathematische [2]); die Natur ist unzuverlässig, so wie die Meinung, so daß auch in den physischen Wissenschaften keine vollständige Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen gesucht wird [3]). Hiernach also zerfällt dem Aristoteles die Philosophie überhaupt in drei Theile, von welchen aber der eine, die Logik, ihm philosophischer zu sein scheint, weil er einer strengern Form der wissenschaftlichen Behandlung fähig ist, während die beiden übrigen, die Physik und die Ethik, weniger philosophisch sind und keinen überall strengen Beweis zulassen.

Doch wollen wir nicht behaupten, daß Aristoteles diese Eintheilung der Philosophie, wie sie von der Platonischen Schule ihm überliefert worden war, ungestört und ohne Bedenklichkeiten festgehalten hätte. Er mochte sie gelten lassen, aber die einzelnen Abtheilungen, welche er machte, gelten ihm mehr. Die Art, wie er in seinen

---

1) Eth. Eud. I, 6; Nic. VII, 1. *ἐὰν γὰρ λύηται τὰ δυςχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.*

2) Met. XIII, 3; II, 3. *τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην· διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος.*

3) Anal. post. I, 33; cf. de coelo II, 5; 8; 12. Deswegen wird auch zur Physik und zur Ethik Erfahrung verlangt. Eth. Nic. I, 2.

Schriften, und wahrscheinlich war es mit seinen mündlichen Vorträgen nicht anders, die Haupttheile der Philosophie wieder in einzelne Untersuchungen zerfallen ließ, wie er die Unterabtheilungen alsdann auch wohl den Haupttheilen entgegensetzte — so haben wir es bei der Logik und Analytik gesehn —, verräth offenbar entweder eine Neigung, den organischen Bau der Philosophie in eine Mannigfaltigkeit von besondern Materien aufzulösen, oder ein Unvermögen, die große Mannigfaltigkeit der Forschungen, welche sich ihm darbot, in ein sicher gegliedertes Ganzes zu bringen. Die letztere Annahme möchte wohl dem Charakter der Aristotelischen Wissenschaft am meisten entsprechen. Sein Bestreben ist mehr auf eine Uebersicht des sich Vorfindenden, als auf eine Gestaltung der Lehre aus einer Idee heraus gerichtet. Daher läßt er die Wissenschaften nach ihren verschiedenen Principien von einander sich ablösen und wo er nur irgend eine aus gewissen Principien sich herausbildende Wissenschaft findet, da bedenkt er sich auch nicht sie seiner Philosophie einzuverleiben. Das entscheidendste Beispiel hiervon ist die Art, wie er über das Verhältniß der Mathematik zur Philosophie sich ausspricht. Er theilt die theoretische Wissenschaft überhaupt ein in die Theologie oder erste Philosophie, in die Mathematik und in die Physik und die Mathematik gehört ihm nicht weniger, als die beiden übrigen Theile zur Philosophie *). Hierin weicht er vom Platon ab und wir müssen zwar anerkennen, daß er hierzu von wichtigen

*) Met. VI, 1. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. Cf. ib. XI, 4.

Gründen, gegen die unbestimmten Vorstellungen des Platon von den mathematischen Begriffen gerichtet, bewogen wurde, wir können uns aber auch nicht verleugnen, daß er dabei an einer Klippe scheiterte, welche in der Aufgabe, das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik zu bestimmen, nicht selten den Philosophen gefährlich wurde. Auf jeden Fall trübte sich Aristoteles den Begriff der Philosophie, indem er die Mathematik in ihr Gebiet zog. Eine natürliche Folge hiervon mußte es sein, daß er selbst, wenn es nun darauf ankam, das Wesen und die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie zu bestimmen, zu schwanken begann. Schon früher ist erwähnt worden, daß die erste Philosophie auch die Gründe der Mathematik abzuleiten habe; in demselben Verhältnisse aber, in welchem die Mathematik zur ersten Philosophie, soll auch die Physik zur Mathematik stehn, indem diese die Gründe physischer Erkenntnisse abgebe *). Dadurch werden nun die mathematischen Wissenschaften sowohl von der ersten Philosophie, als auch von der Physik abgesondert und kommen in die Mitte zwischen diesen beiden Arten der Philosophie zu stehn, welches mit der Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik nicht recht stimmen will, man müßte denn etwa sagen, ein Theil der Mathematik gehöre der ersten Philosophie und der Logik, ein anderer Theil der Physik an. Hierzu könnte man Grund zu finden glauben in manchen Aeußerungen des Aristoteles, welcher von einigen Theilen der Mathematik redet, die mehr physischen Inhalts wären, wie Optik, Harmonik

*) Anal. post. I, 13.

und Astronomie [1]), und auch im Gegentheil eine erste Mathematik erwähnt, welche von den abgeleiteten mathematischen Wissenschaften unterschieden wird und, mit dem Einfachern beschäftigt, auch genauer sein soll, als die übrigen mathematischen Wissenschaften [2]), ja sogar von einigen Theilen der Mathematik behauptet, daß sie nicht nur das Unbewegte, sondern auch das von der Materie Getrennte zu ihrem Gegenstande hätten [3]). Wenn man sich nun erinnert, daß es eben die Aufgabe der ersten Philosophie sein soll, das Materienlose zur Erkenntniß zu bringen, so möchte man sich für berechtigt halten, diesen Theil der Mathematik als zur ersten Philosophie gehörig in Anspruch zu nehmen. Aber von der andern Seite, alle Mathematik geht doch gewiß nicht bloß von allgemeinwissenschaftlichen Grundsätzen aus, mit welchen die erste Philosophie ausschließlich sich beschäftigen soll; und Aristoteles bleibt sich auch nicht gleich in dem, was er über den Gegenstand der Mathematik sagt, denn gewiß ist es ihm zwar, daß diese Wissenschaft von den sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge absieht [4]), aber dadurch gelangt sie doch nach der Ansicht

---

1) Phys. II, 2. *τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων.*

2) Met. I, 2. *αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας.* Ib. IV, 2. *πρώτη καὶ δευτέρα ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.* Ib. VI, 1; XIII, 3.

3) Met. VI, 1. *ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. — — τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μέν, οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ.*

4) Met. VI, 1; XI, 7; 3. *καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, — μόνον δὲ καταλείπει τὸ πόσον καὶ συνεχές.* Anal. post. I, 10; de an. I, 1; de coelo III, 1.

unseres Philosophen nicht zu einer unsinnlichen Erkenntniß, sondern auf das Sinnliche bezieht sie sich immer noch, nur nicht sofern es sinnlich ist, sondern sofern es Größe hat [1]). Deswegen sagt er auch in völligem Widerspruch mit dem Frühern, es gebe nichts Mathematisches, welches von der Materie getrennt sei [2]), und ersinnt in einem eigenen Ausdruck die Materie der mathematischen Wissenschaften oder die durch den Verstand gedenkbare Materie, um die Beziehung der Mathematik auf das Sinnliche zu bezeichnen [3]). Was sollen wir aber endlich auch noch sagen, wenn wir finden, daß selbst der Unterschied zwischen der Mathematik und der Physik vom Aristoteles nicht festgehalten wird? Denn an einer für seine Philosophie sehr bedeutsamen Stelle beruft er sich auf die Astronomie, als auf die eigentlichste Philosophie unter allen mathematischen Wissenschaften, welche aber auch allein von allen andern Zweigen der Mathematik zu ihrem Gegenstande das sinnliche, wenn auch ewige Wesen habe [4]). Wir müssen ge-

---

1) Met. XIII, 3.

2) Ib. XI, 1. *χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν.*

3) L. l.; ib. c. 4. *ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν.* Ib. VII, 10 *ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητὰ οἷον τὰ μαθηματικά.* Dadurch wird auch das beschränkt, was met. II, 3 steht, daß die mathematischen Wissenschaften es mit keiner *ὕλη* zu thun haben.

4) Ib. XII, 8. *ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας. αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μέν, ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας.* Doch ist auch dies nicht im strengen Sinne zu nehmen, denn sonst werden auch Optik und Harmonik in dieser Rücksicht der Astronomie an die Seite gestellt und

stehn, daß in diesem Punkte Aristoteles den Begriff des Mathematischen nicht festhält, so wie er uns auch den Begriff der Philosophie nicht festzuhalten scheint, wenn er die mathematischen Wissenschaften zur Philosophie rechnet.

Ja seine Praxis scheint auch seiner Theorie nicht zu entsprechen. Denn offenbar geht er doch darauf aus, das Ganze der Philosophie in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange zu umfassen; dennoch aber hat er die mathematischen Wissenschaften, wenn man seine Mechanik ausnimmt, kaum berührt, vielmehr den Theil derselben, welcher ihm am werthesten ist, die Astronomie, überläßt er Stärkern wissenschaftlich zu begründen [1]. Es läßt sich wohl kaum verkennen, daß hierin die Gewalt der Untersuchungen über seine falsche Ansicht von der Mathematik den Sieg davonträgt [2].

Finden wir nun, daß Aristoteles in den Begriffsbestimmungen über die Theile der Philosophie nicht ganz genau ist, ergiebt es sich uns überdies aus der Betrachtung seiner Schriften, daß er nicht überall die Grenzen jener

---

von der Mechanik ließe sich dasselbe sagen. Met. XIII, 2; 3; cf. phys. II, 2; anal. post. I, 13. So sagt Aristoteles bald mehr, bald weniger, als er sagen will.

1) Met. XII, 8. *τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν.*

2) Brandis in d. Heidelb. Jahrb. 1824. S. 476 sagt, Aristoteles sei gewiß weit entfernt gewesen, der Platonischen Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik sich anschließen zu wollen. Dennoch gebraucht er sie, ohne irgend eine Spur sie bestreiten zu wollen. Es ist aber wahr, daß er auf sie keinen großen Werth legt und daß die Art, wie er seine einzelnen Theile stellt und wie er die Mathematik mit einmischen möchte, von der Platonischen Eintheilung bedeutend abweicht.

Theile bewahrt, so wird uns in der Anordnung seiner Lehren nichts Anderes übrig bleiben, als dem innern Zusammenhange seiner Gedanken zu vertrauen. Diesem Grundsatze gemäß werden wir zuerst die mathematischen Wissenschaften ganz aus dem Kreise unserer Untersuchungen weglassen, außer nur insoweit sie etwa in den philosophischen Forschungen des Aristoteles entschieden sich geltend machen. Dann aber bleiben uns drei Theile der Aristotelischen Philosophie übrig, die Logik, die Physik und die Ethik, von welchen die beiden letztern weniger streng wissenschaftlich sind, als die erstere, und da zu den streng wissenschaftlichen Theilen der Philosophie nicht nur die erste Philosophie, sondern auch die Lehren über die Form der Wissenschaft gehören, so werden wir in der Logik sowohl die Lehre vom Denken, als auch die Lehre vom Sein zu suchen haben. In dieser Eintheilung trifft nun im Ganzen Aristoteles mit dem Platon überein und auch die Ordnung, in welcher die drei Theile einander folgen, ist bei beiden Philosophen dieselbe. Daß die erste Philosophie und mithin die Logik überhaupt vor den übrigen Theilen der Philosophie ihre Stelle habe, ist schon früher gezeigt worden; die Physik aber schließt sich unmittelbar an die erste Philosophie als die zweite Philosophie und als theoretische Wissenschaft an; zuletzt wird dann die praktische Philosophie oder die Philosophie über das Menschliche [1]), welche Aristoteles lieber Politik, als Ethik nennen wollte [2]), ihre richtige Stelle finden.

---

1) Eth. Nic. X, 10 fin.

2) Rhet. I, 2; magn. mor. I, 1; cf. eth. Nic. I, 3.

Zu der Bestimmung dessen, was in die Philosophie des Aristoteles gehört und was dagegen als ein der Philosophie Fremdes von uns übergangen werden kann, werden wir uns hauptsächlich an die eigenen Aeußerungen des Aristoteles halten, nach welchen nur in der Erforschung des Grundes das wahrhaft Wissenschaftliche und Philosophische liegt. Besonders ist es nach der Beschaffenheit der Aristotelischen Schriften nöthig, das, was der Erfahrung angehört, von dem Philosophischen zu unterscheiden. Die Erfahrung aber unterscheidet Aristoteles dadurch von dem vollkommnen Wissen, daß in jener die Ursache oder der Grund nicht erkannt wird, wohl aber in diesem; die Erfahrenen wissen wohl, daß etwas ist, aber nicht warum es ist. Daher können sie auch nicht lehren, denn das Lehren hebt von einem Vorauserkannten an, welches den Grund anderer Erkenntnisse darbietet *). Es ist um so mehr nöthig, an diesen Bestimmungen festzuhalten, je häufiger man in die Philosophie des Aristoteles solche Lehren eingemischt hat, welche seiner Ansicht nach nicht als Ergebnisse philosophischer Forschung angesehn werden können. Doch werden wir bei der Darstellung seines philosophischen Systems es nicht umgehn können, manches der Erfahrung Angehörige beiläufig zu erwähnen, weil die beiden Bestandtheile der Wissenschaft beim Aristoteles oft so merklich in einan=

---

*) Anal. post. I, 14. *κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν.* Met. I, 1. *οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ* (sc. *τεχνῖται*) *τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι.* — — *ὅλως δὲ σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν νομίζομεν· διὸ τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δ' οὐ δύνανται διδάσκειν.*

der eingreifen, daß sie, ohne das Gewebe der Aristotelischen Darstellung gänzlich zu zerreißen, nicht von einander getrennt werden können.

Drittes Capitel.

Die Logik des Aristoteles.

In der Entwicklung der logischen Lehren des Aristoteles sehen wir auf das zurück, was zuvor über das Verhältniß der ersten Philosophie zu den Untersuchungen über die Wissenschaft und den Beweis gesagt worden ist. Aristoteles verlangte, daß derjenige, welcher die allgemeinen Grundsätze über das Seiende sich entwickeln wolle, zuvor mit der Art, wie der Zusammenhang in der Wissenschaft sich bilde, sich bekannt gemacht habe [1]). Dabei scheint ihn der Gedanke geleitet zu haben, daß zu einer jeden wissenschaftlichen Verständigung die Erkenntniß der Form nöthig sei, in welcher diese Verständigung geschehen müsse.

An der Spitze der Schriften, welche über die wissenschaftliche Form überhaupt handeln, steht nach der gewöhnlichen Anordnung der Aristotelischen Werke die Schrift über die Kategorien. Daß man so nicht ohne Grund geordnet hat, beweisen die Stellen der Analytik und der Metaphysik, in welchen auf die Kategorien verwiesen wird [2]), denn

---

1) Met. IV, 3.

2) S. oben. Phys. I, 2 heißt die Untersuchung über die Kategorien ἀρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν.

diese setzen im Verlauf der Untersuchung die Kategorien als etwas schon Bekanntes voraus. Unter Kategorien versteht Aristoteles die allgemeinsten Arten dessen, was durch das einfache Wort bezeichnet wird [1]), worunter denn ebensowohl Arten des Denkens, als Arten des Seins verstanden werden [2]). Solcher Arten werden von ihm zehn gezählt, nemlich das Wesen, die Größe, die Beschaffenheit, das Verhältniß, das Wo und das Wann, das Liegen, das Haben, das Thun und das Leiden [3]). Von dieser Aufzählung sucht Aristoteles keinen Grund anzugeben; es besteht ihm nur als Thatsache, daß so viele Kategorien sind; ja er giebt seine Kategorien gar nicht einmal für eine genaue Eintheilung, indem er eingesteht, daß eins und dasselbe in verschiedenen Kategorien zugleich eine Beschaffenheit und ein Verhältniß sein könne [4]). Wenn wir in den Kategorien des Aristoteles eine genaue und nach einem erschöpfenden Grunde durchgeführte Eintheilung der Arten des Seins zu suchen hätten, so würden wir gegen sie viel auszusetzen haben; aber Aristoteles selbst legt auf diese Unterscheidung der allgemeinsten Begriffe gewöhnlich nur

---

1) Cat. 4. τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κτλ. Phys. III, 1. κοινὸν δὲ ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὥς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν.

2) Met. V, 7; IX, 10.

3) Cat. 4. τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ πόσον, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτέ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν.

4) Cat. 8 fin. ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ καὶ ποιὸν καὶ πρός τι ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις αὐτὸ τοῖς γένεσι καταριθμεῖσθαι. Noch seltsamer met. XIV, 1. καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι.

ein geringes Gewicht, so daß wir sie uns gefallen lassen können als einen Versuch, die Bedeutungen der Worte an und für sich in eine bequeme Uebersicht zusammenzustellen, um nachher zeigen zu können, wie durch die Zusammensetzung dieser Elemente die wahre und die falsche Rede entstehen könne *). Wir haben daher diese Lehre von den

---

*) Ib. 4 fin. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμίᾳ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίγνεται. Vergl. Trendelenburg de Aristotelis categoriis. Berol. 1833. In dieser Dissertation wird zu zeigen gesucht, daß die vier ersten Kategorien auf das nomen (substant., adjectivum, numerale), die vier letzten auf das verbum, die beiden mittlern auf das adverbium zurückgingen. Man kann diese Erklärung als einen Versuch betrachten, die seltsame Zusammensetzung der Kategorientafel sich einigermaßen verständlich zu machen, im Sinn des Aristoteles ist sie aber nicht. Denn dagegen ist 1) die Geschichte der Grammatik, welche zeigt, daß die angegebenen Eintheilungen der Wörter erst nach dem Aristoteles sich ausgebildet haben. S. Classen de grammaticae graecae primordiis p. 54 sqq., 2) das gänzliche Schweigen des Aristoteles über eine solche Beziehung der Kategorien zu den Redetheilen, 3) die vorherangeführte Stelle phys. III, 1, nach welcher Aristoteles ausdrücklich behauptet, daß die Kategorien auf keine allgemeinere Gattung zurückgehen, welches nicht der Fall sein würde, wenn die vier ersten auf das nomen zurückgingen u. s. w. Nach Trendelenburg's Ansicht würde Aristoteles eigentlich nur drei oder vielmehr nur zwei Kategorien annehmen, denn das adverbium gehört doch wohl zum verbum, wie das adjectivum zum substantivum, die zehn Kategorien wären aber nur als Unterarten der zwei Kategorien zu betrachten. Doch scheinen uns die Spuren, welche Trendelenburg verfolgt, nicht völlig trügerisch. Die Untersuchung, von welcher aus Aristoteles auf die Kategorien gekommen sein möchte, geht wohl unstreitig auf die Lehre des Platon vom Unterschiede zwischen ὄνομα und ῥῆμα zurück, welchen auch Aristoteles anerkennt (s. d. Folgende), und eine Vergleichung zwischen den Redetheilen und Kategorien mußte ihm daher sehr nahe liegen; diese scheint er aber nicht so weit verfolgt zu haben, um zu einem endlichen Ergebnisse zu

Kategorien nicht als das Ergebniß einer philosophischen Untersuchung zu betrachten; Aristoteles würde sonst wohl einen Grund seiner Eintheilung angegeben haben.

Doch wird uns hierdurch schon der Standpunkt des Aristoteles in seinen Forschungen über die Wissenschaft angedeutet. Er hielt sich dabei, so wie Platon, an die Darstellung, welche der Gedanke vermittelst der Rede gewinnt, und ging auf das erste Element der Rede, auf das Wort, zurück. Das Wort aber, eben als das Einfache, ist gleichgültig gegen Wahrheit und Falschheit; denn eine jede Wahrheit wird erst in der Verbindung der Worte entweder zur Verneinung oder zur Bejahung [1]. Es liegt hierbei die Ansicht zum Grunde, daß in der Vorstellung oder dem Gedanken an sich noch kein Irrthum sein könne; die Vorstellungen vielmehr bezeichnen dem Aristoteles nur gewisse Eindrücke in der Seele, welche als Aehnlichkeiten der Dinge betrachtet werden können und welche ebenso wie die Dinge in einer jeden Seele auf dieselbe Weise sind [2]. Hiernach ist die Vorstellung des Ziegenhirsches eben so wenig wahr oder falsch, als die des Menschen oder des Weißen, wenn nicht das Sein oder das Nicht = Sein dabei ausgesagt

---

kommen. So wie Vieles in der Lehre des Aristoteles die Gestalt eines nur halb Vollendeten hat, so auch diese Lehre von den Kategorien, welche wenigstens in sein ganzes System keinesweges verarbeitet ist.

1) Cat. 4. *τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν.* Met. VI, 3; IX, 10. Von der objectiven Seite: *τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι.*

2) De interpr. 1. *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. — — τὰ αὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη τὰ αὐτά.*

wird [1]). Nur eine solche Zusammensetzung also der Worte und der Gedanken hat Wahrheit oder Falschheit, in welcher auf irgend eine Weise der Gedanke des Seins oder Nicht-Seins mit einem andern Gedanken verbunden worden.

In dieser Richtung bildet sich denn auch die Ansicht aus, daß der wahre oder falsche Gedanke in der Verknüpfung eines Subjects mit seinem Prädicate oder in der Trennung beider sich ausdrücke. Ja Aristoteles geht so weit, daß er das Sein und das Nicht-Sein für nichts Anderes anerkennt, als nur für Verbundensein oder Nicht-Verbundensein des Subjects mit dem Prädicate [2]). Hiernach bezeichnet also nur das eine Wahrheit, was in einem Satze durch Subject und Prädicat ausgesagt wird. In diesem Sinne werden die Sätze vom Aristoteles in seiner Schrift über den Ausdruck der Gedanken untersucht. Er geht auch hier auf die Elemente der Rede zurück; da sie aber dem vorliegenden Zwecke gemäß als Elemente des Satzes betrachtet werden, so sind es nicht die Kategorien, sondern das Hauptwort und das Zeitwort, welche uns hier entgegentreten [3]). Aus der Verbindung beider entsteht nun die Rede (*λόγος*), welche mehrere Arten hat. Von diesen Arten jedoch ist nur die aussagende Rede (*ἀποφαντικὸς*

---

1) L. l.

2) Met. IX, 10. *τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι, ἀλλὰ πλείω εἶναι.* De interpr. 3. *οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδὲ ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ ψιλόν· αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν· προςσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.*

3) De interpr. 2; 3.

λόγος) von solcher Art, daß in ihr Wahrheit oder Falschheit gesucht werden kann [1]). Die einfach aussagende Rede wird wieder in zwei Arten getheilt, in die bejahende und in die verneinende [2]), welche einander entgegengesetzt sind und den Widerspruch bilden, sobald sie in einer und derselben Bedeutung von Demselben ausgesagt werden [3]). Mit dieser Eintheilung der Sätze verbindet sich eine andere, welche auf das Allgemeine und auf das Einzelne sich bezieht. Ein Hauptwort wird allgemein ausgesagt, wenn es von Mehrern, einzeln aber, wenn es nur von Einem gilt. Hier stehen sich nun sowohl die Sätze einander entgegen, welche allgemein von einem Allgemeinen etwas bejahen, und welche allgemein von einem Allgemeinen dasselbe verneinen, als auch die, welche allgemein von einem Allgemeinen etwas bejahen oder verneinen, und welche dasselbe vom Einzelnen verneinen oder bejahen [4]). Die Sätze aber, welche auf solche Weise einander entgegengesetzt sind, so wie auch die, welche vom Einzelnen in derselben Beziehung dasselbe bejahen und verneinen, können nicht zugleich wahr sein, sondern der eine muß wahr sein, der andere aber falsch [5]).

Dies beruht auf dem Satze des Widerspruchs, dem obersten Grundsatze, von welchem alle Beweise abhän-

1) Ib. c. 4.

2) Ib. c. 5.

3) Ib. c. 6.

4) Ib. c. 7. Dies bildet den Unterschied zwischen dem ἐναντίως und dem ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι. Cf. anal. pr. I, 8; 15; met. V, 10; X, 4.

5) De interpret. 8.

gen [1]). Er erklärt es für eine grobe Unkunde, einen Beweis für diesen Grundsatz zu suchen, doch sei eine Widerlegung derer möglich, welche ihn leugnen, wenn sie nicht bloß um zu reden Worte machten; denn man könne sie nöthigen, sich selbst zu widerlegen. Indem sie nemlich etwas sagen wollten, müßten sie annehmen, daß etwas bezeichnet werden sollte durch das Gesagte und zwar etwas Bestimmtes, denn ein Wort, welches unendlich Vieles bezeichnen sollte, würde nicht ein Wort sein; wenn etwa etwas Bestimmtes durch das Gesagte bezeichnet werde, so könne damit nicht zugleich das Nicht-Bestimmte bezeichnet werden; dies aber bedeute eben nichts Anderes, als daß nicht das Eine zugleich das Eine und nicht das Eine sein könne, den Satz des Widerspruchs [2]).

Dies stellt eigentlich nur den Satz des Widerspruchs für die Wahrheit der Rede fest, aber beim Aristoteles ist diese mit der Wahrheit des Seins immer verbunden. Die Lehren des Aristoteles hierüber weichen nicht sehr von den Lehren des Platon ab, so daß wir hierüber kurz sein können. Er unterscheidet zwei Seiten derselben Lehre. Wenn nemlich gesagt werden darf, daß in aller Rücksicht dasselbe auch nicht dasselbe ist und nicht dasselbe auch dasselbe, so

---

1) Met. III, 1; IV, 3. *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.*

2) Ib. IV, 4. *ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναί τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι, — ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴ λέγοι τι· — — ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον. — — τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τῶν λόγων. εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστί.* Ib. c. 8.

kann man sagen, daß Alles, was ausgesagt werden kann, falsch ist, weil sein Gegentheil wahr ist; man kann aber auch sagen, daß Alles, was ausgesagt werden kann, wahr ist, weil es eben so gut als sein Gegentheil gilt. Zu der ersten Art der Ansicht zählt Aristoteles die Lehre des Anaxagoras und des Demokritos, weil sie nicht zugiebt, daß irgend etwas, was von irgend einem Dinge ausgesagt werde, diesem wahrhaft zukomme, sondern behauptet, daß auch das Gegentheil desselben eben so gut darin enthalten sei; zu der andern Ansicht aber würde die Lehre des Herakleitos und des Protagoras führen, indem diese annimmt, daß Alles zugleich ist und auch nicht ist [1]). Doch beide Lehren heben sich selbst auf, denn die, welche Alles wahr nennt, nennt auch die ihr entgegengesetzte Lehre wahr, die aber, welche Alles falsch nennt, nennt auch sich selbst falsch [2]).

Hiermit werden also zugleich zwei Lehren zurückgewiesen, auf der einen Seite die, welche jedes Denken und Alles, was vom Sein ausgesagt werden kann, für falsch erklärt, gegründet in dem unbeschränkten Zweifel, auf der andern Seite die, welche alles Denken für wahr erklärt, die Lehre von der unbeschränkten Wahrheit alles Denkens und alles Seins. Aristoteles erkennt es an, daß Viele zu dem unbeschränkten Zweifel nur dadurch kommen, daß sie die Schwierigkeiten streitsüchtiger Fragen nicht zu lösen verstünden. Diese führt er auf das Verhalten der Menschen im thätigen Leben zurück, in welchem man nicht Alles für

1) Ib. c. 7.

2) Ib. c. 8.

gleich falsch ansehen könnte. Wenn nun auch hierbei nur auf Meinungen gesehen werden sollte, so sollten doch diejenigen, welche in Meinungen leben, nur um so mehr nach der Wahrheit streben, so wie die Kranken nach der Gesundheit. In der Meinung sei ein Mehr oder Weniger zu unterscheiden, indem einige Meinungen der Wahrheit näher kämen, andere weiter von ihr abwichen; wenn aber dies sei, so müsse es eine Wahrheit geben, welcher die wahrere Meinung näher stehe, als die falschere *). Eine andere Quelle des unbeschränkten Zweifels ist die sinnliche Vorstellungsweise. Denn die Meinung, Alles, was von uns gedacht werde, enthalte in sich entgegengesetzte Bestimmungen, pflege von der Meinung auszugehn, daß alles Gedenkbare und alles Sein ein Empfundenes sei. In der Empfindung erscheine dasselbe Verschiedenen verschieden, und indem das Sinnliche zu dem Entgegengesetzten veränderlich sei, nichts aber aus dem Nichts werde, glaube man annehmen zu müssen, daß Entgegengesetztes in einem jeden Sinnlichen vorhanden sei. Von dem, was sich in aller Rücksicht durchaus verändere, lasse sich nichts Wahres aussagen. Dagegen erinnert nun Aristoteles zuerst, daß diese Meinung nur von einem kleinen Theile des Sinnlichen hergenommen sei, von dem nemlich, was wir in dem um uns herum liegenden Theile der Welt erblicken; aber

---

*) Ib. c. 4 fin. *ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστι ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ᾽ ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια· εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἅτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει· εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἄν τι ἀληθές, οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές.*

da eben dieser Theil fast Nichts gegen das Ganze sei, so dürfe man auch nicht von ihm aus auf das Ganze schließen [1]). Doch dieser Einwand ist nur gegen ein Besonderes gerichtet. Dann aber nimmt Aristoteles auch im Allgemeinen die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung gegen ihre Gegner in Schutz, indem er bemerkt, daß sie nicht mit der bloßen Vorstellung verwechselt werden dürfe [2]), und sich darauf beruft, daß alle Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der Empfindungen, welche von der Verschiedenheit der Empfindungen im Schlafe und im Wachen, in Krankheit und Gesundheit, in der Ferne und in der Nähe hergenommen werden, doch im thätigen Leben nicht festgehalten werden können. Eine jede Empfindung sei wahr über das, was ihr eigenthümlich ist, und was sie unmittelbar aussagt, über das sagt sie nicht zu gleicher Zeit das Gegentheil aus, und auch zu einer andern Zeit zweifelt sie nicht über den Zustand, sondern über das, welchem der Zustand zukommt [3]). Hieran schließt sich ihm auf natürliche Weise die Lehre des Platon von der Verhältnißmäßigkeit aller sinnlichen Erscheinungen an. Um den Zweifeln gegen die Wahrheit der sinnlichen Empfindung zu begegnen, müsse man nur bemerken, daß jede Erscheinung nur für den ist, welchem sie

---

1) Ib. c. 5. *ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ἐπιλαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφήναντο· ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος, ὡς εἰπεῖν, οὐθὲν μόριον τοῦ παντός ἐστιν· ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τοῦτον ἀπεψηφίσαντο, ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο.*

2) L. l. *ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*

3) L. l.; de anima III, 3.

erscheint, und für diesen auch Wahrheit hat, aber nicht Wahrheit an sich [1]). Das Sinnliche ist gar nicht an sich, sondern nur in Beziehung zu den lebendigen Wesen, welche Empfindung haben; wären daher die empfindenden Wesen nicht, so würde gar nichts Sinnliches sein. Daß also nichts Sinnliches sei, könne man wohl mit Recht sagen, denn das Sinnliche bezeichne nur einen Zustand, einen Eindruck des Empfindenden [2]). Aber eben hierin liegt dem Aristoteles der Hauptpunkt seiner Widerlegung derer, welche aus dem Schwankenden der sinnlichen Empfindung den Satz des Widerspruchs bekämpfen. Denn, wendet er ein, wenn auch zugegeben würde, daß an sich das Sinnliche nichts Wahres wäre, so könne man doch nicht leugnen, daß etwas die sinnliche Empfindung Bewirkendes der sinnlichen Erscheinung zum Grunde liege und als ein Wahres vorhanden sei, auch ohne Beziehung auf die Empfindung. Denn die Empfindung sei nicht von sich selbst, sondern es sei noch etwas Anderes, welches die Empfindung hervorbringe, außer der Empfindung und vor der Empfindung [3]).

---

1) Met. IV, 6. *τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον. —— ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λέγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν, ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο, ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές.*

2) Ib. c. 5. *ὅλως δ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐδὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη· τὸ μὲν οὖν μηδὲ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ἴσως ἀληθές· τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι.*

3) L. l. *τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι.*

Wenn etwas vergeht, so muß etwas Seiendes vorhanden sein, und wenn etwas wird, so ist nothwendig etwas, aus welchem es wird und von welchem es erzeugt wird, und dies kann nicht in das Unendliche zurückgehn [1]). Diejenigen dagegen, welche Alles auf die Empfindung zurückführen wollen, machen Alles zu einem Verhältnisse, wogegen man festhalten müsse, daß es auch ein an und für sich Seiendes gebe, und dann werde man erkennen, daß nicht Alles, was scheint, auch wahr sei [2]). In dieser Rücksicht also hält Aristoteles gegen die, welche Alles zu einem fließenden Verhältnisse machen möchten, fest, daß es ein Ursprüngliches geben müsse, an welchem das Verhältniß sei. Dies ursprünglich zum Grunde Liegende (*ὑποκείμενον*) nennt er das Wesen (*οὐσία*) oder das, was etwas seinem Wesen nach ist (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das Verhältniß aber ist ihm nur ein Zufälliges (*συμβεβηκός*). Wollte man sagen, Alles sei nur ein Zufälliges, so würde man das erste Allgemeine leugnen, von welchem das Zufällige ausgesagt wird, und man würde in das Unendliche fortgehen müssen, das Zufällige an einem Zufälligen setzend. Da dies nun aber unmöglich ist, so muß ein erstes zum Grunde Liegendes sein, von welchem das Andere ausgesagt wird [3]). Deswegen meint Aristoteles auch,

1) L. l.

2) Ib. c. 6. *εἰ δὲ μή ἐστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές.*

3) Ib. c. 4. *ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς. — — εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν· ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι· ἀλλ' ἀδύνατον· — — τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός.*

zum unbeschränkten Zweifel wären Manche verführt worden, weil sie von Allem einen Grund gesucht, mithin die Gründe aller Wissenschaft, d. h. das Wesen und seine Begriffserklärung nicht anerkannt hätten [1]).

Von der andern Seite mußte aber auch die Lehre von der unbeschränkten Wahrheit alles Denkens und alles Seins verworfen werden. Zu denen, welche dieser Lehre angehören, zählt Aristoteles nicht nur den Herakleitos, sondern auch die Eleaten, indem beide Arten der Philosophen darin übereinkommen, daß sie Alles in Einem setzen und damit behaupten, von einem jeden könne Alles, auch das Entgegengesetzte ausgesagt werden [2]). Gegen diese Lehre gebraucht Aristoteles die Gründe des Platon, zum Theil nur in einer etwas andern Art und mit Bezug auf die Kategorien gewendet [3]). Wenn Alles dem Begriffe nach Eins sein sollte, so würde auch damit aller Unterschied zwischen Gutem und Bösem, zwischen dem Einen und dem Andern aufhören und daraus würde folgen, daß die, welche vom Eins zu sprechen glaubten, vielmehr vom Nichts sprächen [4]). So hält er also auch hier daran fest, daß Alles,

---

1) Ib. c. 6; 7. *ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ κτλ.* Ib. c. 8.

2) Phys. I, 2; met. IV, 4. *ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν.* Ib. c. 5. *καίτοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γάρ ἐστιν εἰς ὅ τι μεταβάλλει· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσι.*

3) Phys. l. l.

4) L. l. *καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται αὐτοῖς, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηθέν.* Met. IV, 4. *τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν καὶ οἰόμενοι λέγειν τὸ ὂν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσι.*

wovon auch gesprochen und gelehrt werden möge, ein Bestimmtes sein müsse, welches als ein solches auch von einem Andern unterscheidbar sei. Es knüpft sich hieran auch die Widerlegung der andern Seite der eleatischen Lehre an, daß Alles ruhe. Die Art, wie er sie abweist, ist sehr einfach. Wenn Alles immer ruhte, so würde immer dasselbe wahr oder falsch sein; es zeige sich aber, daß ein Satz zu einer Zeit wahr, zu einer andern Zeit falsch sein könne; denn der, welcher rede, redete einst nicht und wird einst auch wieder nicht reden [1]). Auch müßten diejenigen, welche lehrten, Alles sei Eins und unbewegt, wenigstens zugeben, daß es eine falsche Meinung oder auch nur eine Meinung oder Vorstellung gebe; damit aber gäben sie zugleich zu, daß es auch Bewegung gebe, denn Meinung und Vorstellung sind nur Arten der Bewegung [2]). So beruft sich Aristoteles gegen diese Lehre auf einfache Thatsachen, welche von den Widersprechenden selbst zugegeben werden müssen.

Es war nothwendig die Veränderlichkeit dessen, was als Wahrheit ausgesagt werden kann, nachzuweisen, um darzuthun, daß auch von zufälligen Wahrheiten gesprochen werden könne. Auch hierin laufen die Untersuchungen über die Formen des Seins mit denen über die Formen des Denkens übereinstimmend neben einander. Es ergiebt sich nem-

---

1) Met. IV, 8. *εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται· φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον· ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται.*

2) Phys. VIII, 3. *εἴπερ οὖν ἔστι δόξα ψευδὴς ἢ ὅλως δόξα, καὶ κίνησις ἔστι, κἂν εἰ φαντασία, κἂν ὁτὲ μὲν οὕτως δοκῇ εἶναι, ὁτὲ δ᾽ ἑτέρως· ἡ γὰρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινὲς δοκοῦσιν εἶναι.*

lich eine Schwierigkeit, wenn man den Satz des Widerspruchs auch auf die zukünftigen Dinge ausdehnt, welche nur als zufällig erscheinen, weil wir Alles zu einem Nothwendigen machen und das Mögliche ganz aufheben würden, wenn wir sagen wollten, auch über das Zukünftige sei eine jede Bejahung oder Verneinung entweder wahr oder falsch. Entweder würde es wahr sein zu sagen, daß etwas geschehen werde, oder falsch; wahr aber nur dann, wenn es geschehen wird. Sollte es nun wahr sein, so zu sagen, so kann es nicht anders geschehn, und kann es nicht anders geschehn, so ist sein Gegentheil unmöglich, es selbst aber nothwendig, und es bleibt nichts übrig, was als ein Zufälliges oder nur Mögliches angesehen werden könnte [1]. Dagegen hält nun Aristoteles fest, daß bei den Dingen, welche nicht immer sind oder nicht sind, sowohl der bejahende, als der verneinende Satz wahr sein könne. In Beziehung auf solche Dinge sei es zwar wahr zu sagen, das Seiende sei, wenn es ist, und das Nicht-Seiende sei nicht, wenn es nicht ist, aber man dürfe nicht schlechthin sagen, alles das Seiende sei nothwendig seiend und alles das Nichtseiende nothwendig nicht-seiend, sondern nur es sei nothwendig seiend oder nicht-seiend [2]. Deswegen erklärt auch Aristoteles, es sei ein Unterschied zwischen dem Unmöglichen und dem Falschen, indem wohl etwas falsch sein könnte, was doch nicht unmöglich wäre [3], unmöglich

1) De interpr. 12.

2) L. l.

3) De coelo I, 12; met. IX, 4. οὐ γὰρ δὴ ἐστι ταὐτὸ το ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον· τὸ γάρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ.

sei nur das, dessen Gegentheil nothwendig wahr sei; im Gegentheil aber sei etwas möglich, wenn es nicht nothwendig sei, daß sein Gegentheil falsch sei [1]). Er bemerkt sehr richtig, daß die entgegengesetzte Lehre, welche die Megariker ergriffen hatten, alle Veränderung aufheben würde; denn sollte eine Möglichkeit nur dann vorhanden sein, wenn die Wirklichkeit vorhanden ist, so würde das nicht Gewordene keine Möglichkeit haben zu werden und es würde also nichts werden können, sondern Alles immer so bleiben, wie es ist [2]).

Durch diese Untersuchungen hat sich nun Aristoteles den Weg gebahnt zu seiner Lehre über die Sätze, welche etwas als möglich und nicht möglich, als nothwendig und nicht nothwendig aussagen. Dem Möglich-sein widerspricht nicht das Möglich-nicht-sein, sondern das Nicht-möglich-sein, welches sehr richtig daraus abgeleitet wird, daß in den Sätzen, welche vom Möglichen handeln, das Sein nicht das Prädicat bildet, sondern zum Subject gehört und das Mögliche das Prädicat ist [3]). Und da das Gegentheil des Möglichen das Unmögliche ist, das aber, was unmöglich ist, nothwendig nicht ist, so gelten auch

---

1) Met. V, 12.

2) Ib. IX, 3.

3) De interpr. 12. *ἔστιν ἄρα ἀπόφασις τοῦ δυνατὸν εἶναι τὸ μὴ δυναιὸν εἶναι, ἀλλ᾽ οὐ τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι. — — γίγνεται γάρ, ὥσπερ ἐπ᾽ ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προσθέσεις, τὰ δ᾽ ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκόν, τὸ δ᾽ ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίγνεται, τὸ δὲ δύνασθαι καὶ προσδέχεσθαι προσθέσεις διορίζουσαι, ὥσπερ ἐπ᾽ ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι.*

über die Sätze, welche vom Unmöglichen und vom Nothwendigen etwas aussagen, dieselben Bestimmungen; es widersprechen sich nicht das Unmöglich-sein und das Unmöglich-nicht-sein, sondern dem ersten widerspricht das Nicht-unmöglich-sein; und das Nothwendig-sein und das Nothwendig-nicht-sein bilden keinen Widerspruch, sondern dem erstern widerspricht das Nicht-nothwendig-sein [1]). Doch beschränkt Aristoteles auch wieder diesen Gegensatz zwischen dem Möglichen und Nothwendigen, denn weil das Nothwendige dem Unmöglichen entgegengesetzt ist, muß auch das Nothwendige ein Mögliches sein [2]). Wenn man jedoch setzt, daß alles Nothwendige auch möglich sei, so ergiebt sich noch eine Schwierigkeit, welche aus der Art fließt, wie früher die Wahrheit der Sätze über das Mögliche bestimmt worden war. Denn es war gesagt worden, daß, wenn es möglich sei, daß etwas sei, es auch möglich sein würde, daß dasselbe auch nicht sei. Nun aber würde folgen, daß, wenn alles Nothwendige auch ein Mögliches ist und jedes Mögliche auch nicht sein kann, auch jedes Nothwendige nicht sein könne, welches doch dem Begriffe des Nothwendigen widerspricht. Aus dieser Verlegenheit kann man sich nur durch eine Unterscheidung ziehen. Vom Möglichen nemlich sprechen wir in doppelter Bedeutung; möglich ist sowohl das, was entweder unbeweglich und unveränderlich, oder doch immer oder jetzt auf eine bestimmte Weise in der Bewegung ist, als auch das, was zum Entgegengesetzten bewegt werden kann, und nur von dem Letz-

1) L. l.

2) Ib. c. 13.

tern gilt es, daß es möglich ist zu sein und auch nicht zu sein, nicht aber von dem Erstern. Dieses daher kann schlechthin mit dem Nothwendigen gleich gesetzt werden, nicht aber jenes [1]. Daraus folgt denn auch, daß alles Nothwendige auch in Wirklichkeit oder Thätigkeit ist, nicht aber so alles Mögliche [2].

Diese Untersuchungen über die Sätze dienen dem Aristoteles zur Grundlage seiner Lehre vom Schluß, welche in den Analytiken enthalten ist [3]. Ein vollständiger Schluß ist ihm eine Rede, in welcher aus dem Gesetzten etwas von dem Gesetzten Verschiedenes nothwendig gefolgert wird, ohne daß ein andrer Begriff außer den im Gesetzten enthaltenen zur Folgerung dient [4]. Er sucht nun alle die Formen zu entwickeln, in welchen ein Schluß vollzogen werden kann. Zu diesem Zwecke giebt er zuerst an, in welcher Art die Veränderung oder Umkehrung der Sätze geschehen könne und in welcher Art nicht; dann entwickelt er die Figuren der Schlüsse und die Art, wie eine Figur

---

1) L. l. *τὸ γὰρ δυνατὸν οὐχ ἁπλῶς λέγεται, ἀλλὰ τὸ μέν, ὅτι ἀληθὲς ὡς ἐνεργείᾳ ὄν, οἷόν δυνατὸν βαδίζειν, ὅτι βαδίζει, καὶ ὅλως δυνατὸν εἶναι, ὅτι ἤδη ἔστι κατὰ ἐνέργειαν, ὃ λέγεται εἶναι δυνατόν· τὸ δέ, ὅτι ἐνεργήσειεν ἄν. — καὶ αὕτη μὲν ἐπὶ τοῖς κινητοῖς μόνοις ἐστὶν ἡ δύναμις, ἐκείνη δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀκινήτοις. — — τὸ μὲν οὖν οὕτω δυνατὸν οὐκ ἀληθὲς κατὰ τοῦ ἀναγκαίου ἁπλῶς εἰπεῖν, θάτερον δὲ ἀληθές.* Met. V, 12; IX, 2; anal. pr. I, 13.

2) De interpr. l. l. *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὂν κατ' ἐνέργειάν ἐστιν. — τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαι εἰσί, ἀλλὰ δυνάμεις μόνον.*

3) Daß er diese Lehre zuerst vorgetragen hat, scheint aus soph. el. 33 zu folgen.

4) Anal. pr. I, 1.

in die andere verwandelt werden kann vermittelst der Veränderung der Sätze [1]). Wir halten es nicht für nöthig, diese Lehren des Aristoteles weitläuftig auseinanderzusetzen, theils weil sie dem Inhalte nach einem jeden bekannt sind, welcher die wissenschaftlichen Darstellungsweisen kennt, theils weil diese Untersuchungen zu sehr in das bloß Aeußerliche des sprachlichen Ausdrucks eingehn, der Gedanke aber durch die veränderte Form des Satzes und des Schlusses gar nicht berührt wird. Wir erwähnen daher nur, daß Aristoteles hierbei Alles aus den Thatsachen ableitet, die Ergebnisse aus denselben nicht in der kürzesten Weise entwikkelt, welches ihm als dem Erfinder dieser Lehren nicht zum Vorwurf gereichen kann, nur den sogenannten kategorischen Schluß im Auge hat [2]) und nur die drei ersten Figuren des Schlusses kennt [3]). Man ist in neuern Zeiten nicht

---

1) Ib. I, 2—7.

2) Tennemann in seiner Gesch. der Phil. III. S. 78 Anm. ist der Meinung, daß Aristoteles anal. pr. I, 22 auch den hypothetischen Schluß erwähne, unter welchen er wahrscheinlich auch den disjunctiven Schluß begriffen habe. Allein das, was in dieser Stelle *συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως* heißt, ist ganz anderer Bedeutung als unser hypothetischer Schluß. Was dem Aristoteles *ὑπόθεσις* bedeutet, sieht man aus anal. post. I, 2. *θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα — ὑπόθεσις*. Cf. anal. pr. I, 30; top. I, 18. Vergl. F. J. Chr. Francke de sensu proprio, quo Aristoteles usus est in iis argumentandi modis, qui recedunt ab ejus perfecta syllogismi forma. Rost. 1824 p. 4 sq. Es wird angeführt, daß zuerst Theophrastos kurz, nachher Eudemos weitläuftiger, aber nicht genügend über die hypothetischen Schlüsse gehandelt haben. Boeth. de syll. hypoth. in. p. 606 ed. Bas. 1570.

3) Dies muß dem Aristoteles allerdings als Fehler angerechnet werden, weil er anal. pr. I, 23 zu beweisen sucht, daß nur in den drei Figuren geschlossen werden könne.

selten geneigt gewesen, ein Hauptverdienst des Aristoteles um die Philosophie in dieser Ausbildung der Schlußlehre zu suchen, ja man hat dies Verdienst aus Unkenntniß dessen, was er eigentlich geleistet, in hohem Grade übertrieben. Wenn wir jedoch bedenken, daß alle diese Lehren wenig in die Entwicklung der philosophischen Gedanken eingegriffen haben, auch ihrem Wesen nach nicht tief in dieselbe eingreifen konnten, so werden wir das Verdienst des Aristoteles in dieser Rücksicht nur als ein sehr bedingtes ansehn können. Es ist überhaupt darin zu suchen, daß er die Thatsachen in Beziehung auf den Ausdruck des Schlusses, wenn auch nicht ganz vollständig, erforscht hat, um dadurch ein allgemeines Urtheil über die Bedeutung des Schlußverfahrens für die wissenschaftliche Darstellung zu gewinnen. In diesem Sinne ist seine ganze Analytik angelegt; in diesem Sinne verlangt er auch, daß man mit den Lehren der Analytik früher bekannt sein müsse, ehe man über die allgemeinen Gründe der Wissenschaft reden könne *); denn eben die Untersuchungen über den Schluß sollen zeigen, wie die allgemeinen Anfänge der Wissenschaft angenommen werden müssen.

Aus der Untersuchung der drei Figuren des Schlusses hat nun dem Aristoteles sich ergeben, daß nur die erste Figur einen vollkommenen Schluß gewährt, d. h. einen solchen, welcher zugleich allgemein ist und bejaht, und daß die beiden übrigen Figuren auch auf die erste Figur zurückgeführt werden können. Daraus folgert er auch, daß es am schwersten sei, das Allgemeine, durch den Schluß be=

---

1) Met. IV, 3.

jahend, festzustellen, weil dies nur in der ersten Figur geschehen kann, während es am leichtesten ist, das Allgemeine aufzuheben, weil es in allen Figuren aufgehoben werden kann [1]). Auch vernachlässigt Aristoteles nicht, die Begriffe und die Sätze zu zählen, durch welche der Schluß vollzogen wird [2]). Aber das Wichtigste bei diesen Untersuchungen ist ihm, die Art zu bestimmen, wie der Schluß sich bildet und wie er gefunden werden kann. Zu diesem Zwecke unterscheidet er drei Arten des Seienden, von welchen die eine von keinem Andern ausgesagt werden kann, Anderes aber wohl von ihr, die andere Art zwar ausgesagt wird von einem Andern, Anderes aber nicht von ihr, die dritte Art endlich sowohl von Anderem ausgesagt wird, als auch Anderes von sich aussagen läßt [3]). Unter der ersten Art des Seienden versteht Aristoteles die einzelnen Dinge, welche durch die sinnliche Empfindung aufgefaßt werden, oder das, was in den niedrigsten Begriffen dargestellt wird, unter der andern Art das, was in den höchsten Begriffen gedacht wird [4]); die dritte Art des Seienden wird alsdann das umfassen, was in der Mitte zwischen den höchsten und niedrigsten Begriffen liegt. Hierbei liegt die Ansicht zum Grunde, welche dem Aristoteles schon aus der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Philosophie sich ergeben

---

1) Anal. pr. I, 26.

2) Ib. I, 23; 25.

3) Ib. c. 21; 27.

4) L. l. *ὅτι μὲν οὖν ἔνια τῶν ὄντων κατ' οὐδενὸς πέφυκε λέγεσθαι, δῆλον· τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἕκαστόν ἐστι τοιοῦτον, ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός, πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· — ὅτι δὲ καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω πορευομένοις ἵσταταί ποτε, πάλιν ἐροῦμεν.*

hatte, daß der Gegenstand der Wissenschaft nicht in das Unendliche hinausgehen könne, denn das Unendliche fliehe die Erkenntniß [1]). Daher zeigt Aristoteles weitläuftig, daß es einen letzten Beweis von den letzten Gründen oder von dem Allgemeinsten aus geben müsse, weil sonst, indem die Beweise immer weiter rückwärts gefordert werden könnten, nichts bewiesen sein würde [2]); aber auch daß ein Letztes nach unten zu gesetzt werden müsse, damit auch hier die Beweise ihre Grenze haben; woraus denn im Allgemeinen hervorgeht, daß die Wissenschaft, welche in der Mitte zwischen beiden Grenzen liegt, ein Begrenztes sei [3]). Hiernach ist es denn aber auch klar, daß die Methode des Schließens gewisse Grenzen hat; denn über die höchsten Begriffe kann nichts erschlossen werden, weil ihnen kein anderer Begriff beigelegt werden kann, während die niedern Begriffe nicht von einem Andern erschlossen werden können, weil sie nicht ausgesagt werden können von einem Andern. Deswegen herrscht das beweisende Verfahren durch den Schluß in unbeschränkter Freiheit nur über die mittlern Begriffe [4]). Es kommt aber bei diesem Verfahren immer darauf an, daß wir durch das ganze Gebiet der Begriffe im Stande sind zu finden, welche Begriffe von einander ausgesagt werden können und welche nicht.

---

1) Anal. post. I, 22. τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα.

2) Met. IV, 4. ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.

3) Anal. post. I, 19 — 23.

4) Anal. pr. I, 27.

Hierzu ist uns die Erfahrung behülflich und nur vermittelst der Erfahrung sind wir im Stande, die Beweise für das, was vorhanden ist, zu führen [1]). Daher mußte dem Aristoteles, so wie dem Platon, die Frage von der größesten Wichtigkeit sein, wie wir die Begriffe und ihr Verhältniß unter einander zu erkennen vermögen. In der Beantwortung dieser Frage wich er von seinem Lehrer ab, wie schon die so eben angeführte Aeußerung zu erkennen giebt.

Wir haben bei der Entwicklung der Platonischen Lehre bemerken müssen, daß ihr die Begriffe als etwas Ursprüngliches in der menschlichen Seele erschienen, indem nur eine Wiedererinnerung an dieselben vermittelst der sinnlichen Empfindung zugelassen wurde. Wir haben aber auch gesehn, daß diese Vorstellungsweise dem Platon keinesweges recht wissenschaftlich sich gestalten wollte und deswegen die Vermittlung der Begriffe durch die sinnliche Empfindung nach der Platonischen Lehre nur wie eine schwankende Meinung hervortrat. Als eine solche bekämpft sie Aristoteles. Die Beweise im Menon genügen ihm nicht [2]); auch sei es ungereimt anzunehmen, daß wir nicht wüßten, daß wir wüßten, indem wir nemlich die Begriffe in uns hätten, ohne zu wissen, daß wir sie hätten [3]). Die Platonische Me-

---

1) Anal. pr. I, 30. *διο τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι· — — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιανοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην, ὥστ᾽ ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον, ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἑτοίμως ἐμφανίζειν.*

2) Anal. pr. II, 21; an. post. I, 1.

3) Anal. post. II, 18.

thode der Eintheilungen misfällt ihm, denn in ihr werde nur das erbeten, was erwiesen werden sollte [1]); er vermißt in ihr die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und des Hervortretens der Begriffe [2]). Dagegen will er ein anderes Verfahren eingeleitet wissen, durch welches alle Begriffe uns in einem nothwendigen Zusammenhange vermittelst der Erfahrung sich erzeugen sollen. Dies Verfahren ist ihm der Schluß der Induction. Durch ihn wird von allen niedern Begriffen aus geschlossen, daß dem höhern Begriffe ein anderer Begriff zukomme, weil allen niedern Begriffen derselbe Begriff beigelegt werden müsse [3]). Der Schluß der Induction ist dem beweisenden Schlusse entgegengesetzt, indem jener, von den niedern Begriffen ausgehend, den Mittelbegriff dem höhern Begriffe zueignet, während dieser umgekehrt, von dem Mittelbegriffe ausgehend, den niedern mit dem höhern Begriffe verbindet [4]). Nur diese beiden Verfahrungsweisen aber, Induction und Schluß, erkennt Aristoteles als wissenschaftlich an [5]). Das Verhältniß, welches er zwischen beiden setzt, muß uns über seine Ansicht von der Form der Wissenschaft belehren.

Ein jedes Lehren und ein jedes Lernen knüpft an eine

---

1) Anal. pr. I, 31. *ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός· ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται.*

2) Anal. post. II, 5.

3) Anal. pr. II, 23. *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον συλλογίσασθαι. — δεῖ δὲ νοεῖν τὸ γ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκειμένων· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.*

4) L. l.

5) L. l. *ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.*

vorausgehende Erkenntniß an, welches sowohl am Schluß, als an der Induction sich nachweisen läßt; denn der Schluß geht von allgemeinen Grundsätzen aus, die Induction aber zeigt das Allgemeine nach aus dem Einzelnen, welches bekannt ist [1]). Von entgegengesetzten Endpunkten also gehen diese Verfahrungsweisen aus und nach entgegengesetzten Punkten streben sie hin. Das Allgemeine aber, von welchem der Schluß ausgeht, ist an und für sich oder seiner Natur nach bekannter; die Induction dagegen hebt von dem Einzelnen an, welches für uns bekannter ist [2]). Dies ist eine der wichtigsten Unterscheidungen für die Philosophie des Aristoteles, die zwischen dem an sich Bekanntern und zwischen dem für uns Bekanntern. Das uns Bekanntere nemlich ist das, was der Empfindung näher liegt, und dies ist zugleich das, was sich auf das Einzelne bezieht; das von Natur oder an sich und dem Begriff nach Bekanntere ist dagegen das von der Empfindung Entferntere und das Allgemeine [3]). Denn erst dann glauben wir

---

1) Anal. post. I, 1. *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως· — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους, οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι᾽ ἐπαγωγῆς· ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν, οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθέκαστον.*

2) An. pr. II, 23. *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ᾽ ἐναργέστερος ο διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.*

3) Anal. post. I, 2. *λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον· ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθέκαστα.* Top. VI, 4; de an. II, 2. *κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.*

etwas erkannt zu haben, wenn wir seine Ursachen nachweisen können und die Nothwendigkeit desselben aus einem höhern und allgemeinern Grunde durch den Beweis vermittelst des Schlusses. Der Schluß also ist die Form der eigentlichen Wissenschaft[1]) und da dieser von den allgemeinen Grundsätzen ausgeht, so muß auch das Allgemeine von Natur bekannter sein, als das Einzelne, welches erst durch den Schluß oder durch das Allgemeine seine wissenschaftliche Beglaubigung erhält[2]). Deswegen ist das für uns Bekanntere schlechter als das an sich Bekannte und hat wenig oder gar nichts vom Seienden, wir aber müssen doch von ihm aus zur Erkenntniß des Wahren gelangen, so wie wir auch im Handeln von dem für uns Guten zu dem schlechthin Guten gelangen[3]). Das uns Bekanntere nemlich ist das Sinnliche, welches an und für sich nichts ist, sondern nur im Verhältniß zum Empfindenden; die sinnliche Empfindung gewährt also auch kein Wissen, denn sie weist nur etwas nach, was so eben, hier oder dort vorhanden ist, während das Allgemeine nicht nur jetzt oder irgendwo ist, sondern für immer und überall gilt[4]). Es ist klar, wie Aristoteles die Entstehung un=

---

1) Anal. post. II, 5. *οὐδ' ὁ ἐπάγων ἀποδείκνυσιν. — — οὐδὲ γὰρ ὁ ἐπάγων ἴσως ἀποδείκνυσιν, ἀλλ' ὅμως δηλοῖ τι.*

2) Anal. post. l. l. *ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, — — ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν· — φαμὲν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι, ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν.* Met. I, 2.

3) Met. VII, 4.

4) Anal. post. I, 31. *τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε, οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν*

serer Wissenschaft von der sinnlichen Empfindung aus verfolgt, diese aber als den Grund einer höhern Erkenntniß betrachtet, welche nicht bei den Erscheinungen stehn bleibt, sondern die nicht sinnlichen, nur durch die Vernunft erkennbaren Gründe der Erscheinungen uns zum Bewußtsein bringt. Deswegen erklärt er, daß es die natürliche Methode der Forschung sei, zuerst das Einzelne geschichtlich aufzufassen, dann aber die allgemeinen Ursachen daraus zu entwickeln, weswegen ein jedes geschehe [1]). Denselben Gedanken, doch in etwas abweichender Form, drückt Aristoteles auch aus, wenn er verlangt, wir sollten aus der sinnlichen Erscheinung der untereinander gemischten Elemente, welche gleichsam ein Allgemeines, die einzelnen Elemente Umfassendes bilde, durch Unterscheidung zu der Erkenntniß der Elemente und der Gründe der sinnlichen Erscheinung gelangen [2]).

καθόλου· τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι· ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φάνερον ὅτι οὐδὲ ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν.

1) Anal. post. I, 13; 27; 31. *τὸ γὰρ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.* De histor. an. I, 6. *ἵνα πρῶτον τὰς ὑπαρχούσας διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα πᾶσι λαμβάνωμεν· μετὰ δὲ τοῦτο τὰς αἰτίας τούτων πειρατέον εὑρεῖν· οὕτω γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον, περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν.* De part. an. I, 1; eth. Nic. I, 2.

2) Phys. I, 1. *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον, ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα· διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθέκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον· τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.* Das Allgemeine bedeu-

Die Schwierigkeit in dieser Lehre des Aristoteles beginnt nun aber da, wo man eine nähere Bestimmung über die Art suchen möchte, wie aus der niedern Erkenntniß der sinnlichen Empfindung die höhere, die wissenschaftliche Erkenntniß sich herausbilde. Im Allgemeinen ist es wohl leicht zu erkennen, daß Aristoteles von derselben Ansicht ausgeht, welche Platon befestigt hatte, daß die Empfindung oder die sinnliche Vorstellung und was in ihr Gebiet gehört, von dem vernünftigen Denken oder dem Verstande unterschieden werden müsse*). Als Beweis für diesen Unterschied gilt ihm von physischer Seite der Unterschied zwischen Mensch und Thier, von logischer Seite aber das Vorhandensein des Irrthums. Denn die Sinne täuschen uns nicht; eine jede Empfindung drückt das Leiden und die Bewegung aus, welche in unserer Seele ist; wäre also nur die Empfindung in uns, so würde kein Irrthum stattfinden können; dieser entsteht erst im Gebrauche des Verstandes, welcher richtig oder falsch sein

---

tet hier nur die sinnliche Gesammtvorstellung, freilich eine sonst dem Aristoteles nicht gebräuchliche Ausdrucksweise; aber seine Ausdrücke sind überhaupt nicht überall feststehend. Vergl. Trendelenburg in Arist. de anima p. 338 sq.

*) Vom Aristoteles werden wie vom Platon die Ausdrücke *νοῦς* und *διάνοια* vermischt gebraucht, z. B. de an. III, 4. Doch soll damit nicht geleugnet werden, daß er zwischen beiden noch einen Unterschied findet. Met. VI, 3. *τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς — — ἐν διανοίᾳ. περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ*, sondern nemlich im *νοῦς*. Doch ist diese Stelle auch noch in anderer Rücksicht gegen den Sprachgebrauch des Aristoteles. S. Biese die Philos. des Arist. I. S. 327. not. 4. Also derselbe Unterschied zwischen *διάνοια* und *νοῦς*, wie zwischen *ἐπιστήμη* und *νοῦς*. S. unten.

kann [1]). Auch findet er diesen Unterschied mit dem Platon darin gegründet, daß in der Empfindung nur eine Bewegung ist, während auch ein Stehendes und eine Ruhe in unsern Gedanken gefunden werde; denn die Wissenschaft ist eine Vollendung des Gedankens, in welcher der Zweck des Forschens erreicht und die Seele zur Ruhe gekommen ist. Erst müsse der unruhige Fluß der Empfindungen, wie er in der Kindheit stattfinde, aufgehört haben in der Seele, ehe der Mensch zu Verstande komme [2]). Mit diesem Unterschiede zugleich folgt Aristoteles dem Platon auch in der Unterscheidung zwischen dem sinnlichen Sein und dem nur vom Verstande Gedenkbaren. Das Letztere ist ihm eigentlich allein das Seiende und der Gegenstand der Wissenschaft, das Seiende an und für sich, während das Sinnliche nur eine verhältnißmäßige Erscheinung ist, von welcher man wohl sagen könnte, daß sie nicht sein würde, wenn nicht die empfindende Seele wäre [3]). Aber wie Ari-

---

1) De an. II, 5. *ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.* De sensu 6; met. IV, 5; de an. III, 3. *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. — — ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.* (Die Beschränkung ist seltsam, aber nicht außer der Art des Aristoteles.) — — *πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν· — — καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατῆσθαι αὐτοὺς λέγειν. — — ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῖ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων· ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς.*

2) Phys. VII, 3. *τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν κτλ.* Eth. Nic. VI, 12; probl. XXX, 14; de an. I, 3. *ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.*

3) Magn. mor. I, 34. *ἕτερον δέ ἐστι τὸ νοητὸν καὶ τὸ*

stoteles diese Gegensätze mit einander vermittelt, und welches Verhältniß zu einander er ihnen anweist, dies sind Fragen, welche nur vermittelst einer genauern Untersuchung beantwortet werden können.

Wenn man auch die Aeußerungen des Aristoteles nur flüchtig übersieht, so kann man doch nicht unbemerkt lassen, daß er nicht geneigt ist, die Kluft zwischen den Sinnen oder dem Sinnlichen und dem Verstande oder dem Gegenstande der Verstandeserkenntniß so weit zu öffnen, als Platon, welchem zuweilen die sinnliche Empfindung sogar als feindlich dem Verstande erschienen war. Aristoteles steht hierin seinem Lehrer so fern, als sich nur zwei Männer stehen können, welche darüber einig sind, daß Quelle der Wissenschaft der Verstand und Gegenstand der Wissenschaft nicht das Sinnliche, sondern das Uebersinnliche sei. So wie Platon zuweilen zu rathen scheint, die sinnliche Erregung zu fliehen; so scheint Aristoteles zuweilen Sinn und Verstand in einander aufgehen zu lassen. Hierher müssen wir es rechnen, wenn er von einer sinnlichen Wissenschaft spricht [1], wenn er auch die Unterscheidung als ein Werk der Empfindung betrachtet [2], oder gar eine Empfindung des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten kennt [3]. Aristoteles geht in die-

αἰσθητόν· ταῦτα δὲ ψυχῇ γνωρίζομεν· ἕτερον ἄρ' ἂν εἴη τὸ μόριον τὸ περὶ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. — — ὁ δὲ νοῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων. De an. III, 4; 8; met. IV, 6. τὸ μὲν οὖν μηδὲ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ἴσως ἀληθές. top. I, 17. ἐπιστητὸν und νοητόν sind eins. Ib. II, 3.

1) Eth. Nic. VII, 5.

2) Met. I, 1; de an. III, 2.

3) Pol. I, 2. τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις

ser Richtung so weit, daß er wohl zuweilen eine gewisse Art der Empfindung schlechthin Verstand oder Vernunft nennt[1]). Um diese Ausdrucksweise des Aristoteles zu verstehen, muß man bemerken, daß er überhaupt die Empfindung und das Empfindbare in einer engern und einer weitern Bedeutung nimmt. Er erklärt, man könne sagen, daß dreierlei empfunden werde, das, was Gegenstand des einzelnen Sinnes ist, die besondere Erscheinung, das, was Gegenstand der Sinne überhaupt ist, die allgemeinen Arten der Erscheinung in Raum und Zeit, und endlich das, was als das zum Grunde Liegende die sinnliche Empfindung erregt, wie etwa der einzelne Mensch; aber er läßt dabei nicht unbemerkt, daß nur die beiden ersten Gegenstände an sich und im eigentlichen Sinne empfunden werden, während das einzelne Wesen nur nebenbei oder beziehungsweise empfunden wird[2]). Und in der That das

---

ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. Eth. Nic. IV, 11. In der Stelle magn. mor. I, 35. schwankt die Lesart zwischen *λόγος τῶν αἰσθητῶν*, welches Bekker aufgenommen hat, und zwischen *λόγος αἰσθητός*, welches nach der Manier des Aristoteles nichts Anstößiges haben würde. Das Empfinden des *λόγος* ist aber doch von dem Haben des *λόγος* unterschieden. Pol. I, 5.

1) Eth. Nic. VI, 12. *ἐκ τῶν καθέκαστα καὶ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα.* Sonst unterscheidet Aristoteles genau die höhern Thätigkeiten des *νοῦς* und der *φρόνησις* von dem Physischen, ohne doch immer diesen Unterschied festzuhalten. Probl. XXX, 1.

2) De an. II, 6. *λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὑτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δύο τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. — — κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον*

beziehungsweise Empfundene ist eigentlich Gegenstand der Verstandeserkenntniß, so daß hiernach die Begriffe des vom Verstande Erkennbaren und des beziehungsweise Sinnlichen in einander laufen.

Aber man sieht hieraus auch schon, daß ihm die Verstandeserkenntniß mit der sinnlichen Empfindung sehr genau verbunden war. Das durch den Verstand Erkennbare ist gar nicht für sich, sondern nur in dem Sinnlichen, und deswegen kann es auch nur in dem Sinnlichen erkannt werden und ohne Empfindung würde niemand etwas zu erkennen im Stande sein [1]). Der Verstand kann nicht die äußern Dinge erkennen, wenn sie nicht durch die Empfindung sich ihm offenbaren [2]). Ja noch weiter geht Aristoteles, indem es ihm außer Zweifel zu sein scheint, daß, wenn uns ein Sinn fehlen sollte, damit auch eine Art der Wissenschaft uns fehlen würde [3]). Im Allgemeinen ergiebt sich hieraus die Nothwendigkeit, daß mit einer jeden Thätigkeit des Verstandes auch eine sinnliche Thätigkeit

---

εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται. — — *τῶν δὲ καθ' αὑτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά.* Ib. III, 3; anal. post. II, 19. *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθέκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν.* Met. IV, 5 fin.

1) De an. III, 8. *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.*

2) De sensu 6. *οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.*

3) An. post. I, 18. *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι.*

verbunden sein müsse. Doch zählt er bei dieser Lehre zu der sinnlichen Thätigkeit nicht bloß den ursprünglichen sinnlichen Eindruck, sondern auch die Vorstellung der Einbildungskraft und die Erinnerung; denn beide sind Bewegungen in der Seele, welche aus einer frühern Empfindung ihren Ursprung haben [1]); ohne ein Bild der Einbildungskraft kann aber die Seele nichts denken; wenn wir auch etwas nur im Allgemeinen ohne bestimmte Größe denken, so schwebt uns dabei doch das Bild einer bestimmten Größe vor [2]). So ist ihm denn die sinnliche Vorstellung eine nothwendige Bedingung der verständigen Einsicht, und zwar eine Bedingung, welche der verständigen Einsicht der Zeit nach vorausgehn muß. Denn wie wir schon gesehn haben, der Verstand entsteht dem Aristoteles erst als ein späteres Erzeugniß des gereiftern Alters und von dieser Seite pflegt er überhaupt am ausführlichsten das Verhältniß der sinnlichen Thätigkeiten zum Verstande zu beschreiben. Er setzt aus einander, daß zuerst die Empfindung in uns entsteht, dann ein Bleiben der Empfindungsweise (*αἴσθημα*) in uns und das Festhalten der sinnlichen Vorstellung im Gedächtniß; aus der Erinnerung entstehe sodann auch Unterscheidung und, wenn jene sich

1) De an. III, 3; de mem. 1.

2) De an. III, 7. *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. — — διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* De mem. 1. *συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν, ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προςχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν. καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν.*

oftmals wiederhole, Erfahrung, welche dann erst zu der Kunst und Wissenschaft und zu der Weisheit, der Erkenntniß der Gründe, den Weg bahne [1]).

Solche Beschreibungen sind es nun auch gewesen, welche Viele zu der Meinung verführt haben, daß Aristoteles allein aus den Sinnen und den Thätigkeiten, welche an die sinnliche Empfindung auf natürliche Weise in der Erinnerung und Erfahrung sich anschließen, alle unsere wissenschaftliche Erkenntniß habe ableiten wollen. Dem ist aber nicht so. Die Erinnerung vielmehr ist ihm ganz verschieden von dem vernünftigen Gedanken; wir erinnern uns nicht an diesen, sondern nur an das Gemeinbild, welches in unserer Seele aus den Empfindungen entstanden ist [2]); die Erinnerung ist nur eine Bewegung in unserer Seele, nicht ein Ruhen und Stehen in ihr, wie die

---

1) Met. I, 1. *φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα· ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. — — γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. — — γίγνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.* Anal. post. II, 19. *ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν· ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.* Das *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* ist auffallend, weil Aristoteles durch diesen Ausdruck sonst die Platonische Ideenlehre bezeichnet. Anal. post. I, 11.

2) De mem. 1. *ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.* De an. III, 5.

Wissenschaft [1]). Auch die Erfahrung ist sehr verschieden von der Wissenschaft, denn jene weiß nur, daß etwas ist, nicht aber, warum es ist [2]). Aristoteles stellt die Erfahrenen so tief gegen die Wissenschaftlichen, daß er sie mit den leblosen Dingen vergleicht, welche auch etwas vollbringen, aber ohne zu wissen, was sie vollbringen [3]). Er nimmt also offenbar noch eine Thätigkeit unseres Verstandes an, welche zwar an die Erfahrung sich anschließen muß, welche aber nicht durch die Erfahrung hervorgebracht wird und durch welche allein die Wissenschaft entsteht. Dies pflegt er dadurch auszudrücken, daß er die Erfahrung von dem Auge unterscheidet, welches uns aus der Erfahrung aufgeht [4]), und nicht zugeben will, daß wir durch das Sehen wissen, sondern nur aus dem Sehen zur Erkenntniß des Allgemeinen gelangen, denn mit dem Sehen zugleich bilde sich der Gedanke des Allgemeinen [5]).

---

1) De mem. 1.

2) Met. I. 1. *οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.*

3) L. l. Merkwürdig ist hierbei, wie er die Erfahrenen auch mit denen vergleicht, welche durch Gewöhnung richtig handeln. Dies deutet auf ethische Lehren, welche wir hier nicht entwickeln können; wir wollen aber andeuten, daß im Sittlichen wie im Wissenschaftlichen dieselbe Ansicht beim Aristoteles herrscht, daß nemlich zu der natürlichen Gewöhnung die vernünftige Thätigkeit hinzutreten müsse, um uns das feste Ziel unseres Denkens oder unseres sittlichen Strebens erreichen zu lassen. Das Physische ist nur die nothwendige Vorbildung für den *νοῦς*.

4) Eth. Nic. VI, 12. *διὰ γὰρ τοῦ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι τὰς ἀρχάς.*

5) An. post. I, 31. *οὐ μὴν ἀλλὰ ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν. — — ἔνια γὰρ εἰ ἑωρῶμεν, οὐκ ἀνεζητοῦμεν, οὐχ ὡς*

Alles, was zu der Empfindung mittelbar oder unmittelbar gehört, hängt von der äußern Erregung ab, aber nicht so das Denken des Allgemeinen, denn das Allgemeine ist gewissermaaßen in der Seele [1]). Und im Allgemeinen drückt sich diese Ansicht des Aristoteles auch in dem Verhältnisse aus, welches er dem vernünftigen Theile der Seele zu dem Sinnlichen anweist. Das Sinnliche in der Seele verhält sich zur Vernunft, wie der Körper zur Seele, jenes ist der leidende, diese der thätige Theil, jenes soll beherrscht werden, diese herrschen [2]) und es kann daher auch unmöglich das vernünftige Denken von der Sinnlichkeit abhängen. Es soll vielmehr ein Leidenloses sein, ungemischt und in keiner körperlichen Form bestehend, sondern trennbar von allem Körperlichen [3]). Doch indem Aristoteles die Vernunft auf solche Weise erhebt, hütet er sich noch in die Lehre des Platon zu fallen. Unvermischt zwar und leidenlos ist die Vernunft im Ganzen, aber nicht in dem einzelnen Wesen und in der Seele desselben, sondern

---

εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν· οἷον εἰ τὴν ὕελον τετρυπημένην ἑωρῶμεν καὶ τὸ φῶς διϊόν, δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί καίει τῷ ὁρᾶν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα, ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως.

1) De an. II, 5.

2) Pol. I, 5. *ἐν οἷς φανερόν ἐστιν, ὅτι κατα φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος.*

3) De an. III, 4. *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους. — — ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. — — διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι. — — τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.*

in dieser entsteht die Vernunft und geht aus dem Vermögen in die Wirklichkeit über, es findet mithin ein Leiden in der Vernunft statt, indem die Vernunft in dem einzelnen Wesen bewirkt wird. Zwar könne die Vernunft der Ort der Ideen genannt werden, aber sie sei es in dem einzelnen Wesen nur dem Vermögen nach; die Vernunft der Seele sei in der Wirklichkeit nichts, ehe sie erkenne; mit einer Schreibtafel möchte sie verglichen werden, in welcher noch nichts geschrieben [1]). Es frägt sich aber, um diese Vorstellung zu verfolgen, wodurch das Denken gleichsam eingeschrieben wird in den Verstand oder wodurch das Vermögen des Verstandes zu denken zur Wirklichkeit kommt. Auf diese Frage antwortet nun Aristoteles nicht, wie diejenigen, welche seine Lehre in sensualistischem Sinne deuten, erwarten möchten, daß die Empfindung den Verstand bilde und zum wirklichen Denken führe, sondern er unterscheidet den thätigen Verstand vom leidenden Verstande; dieser ist an sich das bloße Vermögen zu denken, von jenem aber wird er zum wirklichen Denken bewegt [2]). Der

1) L. l. *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. — — καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. — — δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.*

2) Ib. c. 5. *ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς.*

Verstand also, nemlich der thätige, erleuchtet den leidenden Verstand des Menschen und aus ihm entsteht die wirkliche Wissenschaft in der Seele als ein späteres Erzeugniß. Er ist das vom Körperlichen Getrennte, Leidenlose und Ungemischte, seinem Wesen nach als ewige Wirklichkeit seiend; er ist die ewige Wissenschaft im All, denn der thätige Verstand denkt nicht dann und wann, sondern immer, in dem einzelnen Wesen aber wird durch ihn aus der möglichen die wirkliche Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist. Da dieser thätige Verstand ewig und unveränderlich thätig ist, nicht aber dem einzelnen Wesen ausschließlich angehört, so kann er vom Aristoteles nur als der göttliche Verstand gedacht werden und es tritt also hier eine ähnliche Lehre wie beim Platon hervor, daß der menschliche Geist nur durch Gott und in Gott schauend die wahre Wissenschaft gewinne. Diese Verwandtschaft seiner Lehre mit der Platonischen erkennt Aristoteles selbst an, indem er an seine eigene Lehre sogleich den Streit gegen die fremde anschließt, damit man nicht beide für gänzlich gleich halte; denn, meint er, wenn wir auch durch den göttlichen Verstand unsere eigene Einsicht haben, so erinnern wir uns doch nicht an die göttlichen Ideen, denn der göttliche Verstand ist leidenlos *). Mit dieser Ansicht stimmt es denn auch über-

*) L. l. *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ*

ein, daß er lehrt, die Vernunft, welche an keiner Thätigkeit des Körpers Theil habe, sondern allein göttlich sei, gehe von außen in den Menschen ein *).

Vergleichen wir in dieser Beziehung die Lehre des Aristoteles mit der Platonischen, so finden wir, daß beide in einem wesentlichen Punkte mit einander übereinkommen, in einem andern aber von einander abweichen. Beide betrachten die Erkenntniß des Uebersinnlichen als eine Thätigkeit, welche von dem sinnlichen Eindruck nicht ausgehen könne, als eine Erweisung der freien und allgemeinen Kraft der Vernunft, beide setzen auch eine natürliche Verbindung zwischen der sinnlichen Empfindung und dem übersinnlichen Erkennen der Vernunft; aber Aristoteles will diese Verbindung viel fester knüpfen, als Platon. Dieser meinte wohl, man könne durch die Erregung einer Idee zur Erkenntniß aller gelangen wegen der nothwendigen Verbindung, in welcher alle Begriffe unter einander stehen. Aristoteles dagegen war davon überzeugt, daß nur aus der Vollständigkeit der Erfahrung die Vollständigkeit der Wissenschaft gewonnen werden könne. Er will, daß ein jeder

---

τούτου οὐθὲν νοεῖ. Das Letztere ist gewöhnlich falsch erklärt worden. Ib. c. 7. *τὸ δ' αὐτό ἐστι ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα.* Met. XII, 7; eth. Eud. VII, 14. *τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἔστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι* (l. *εἴη*) *πλὴν θεός;*

*) De gen. an. II, 3. *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Ib. c. 6.

Begriff durch den sinnlichen Eindruck uns erregt werde; nur durch die Vergleichung des ähnlichen und des unähnlichen, wie es in der Erscheinung sich ergiebt, soll der Unterschied gewonnen werden [1]), und sehr bezeichnend ist der Tadel der Platonischen Forschung in den Begriffen allein, daß sie über die vielen Begriffe das Vorhandene vergesse und nur auf Weniges blickend zu leicht über das Allgemeine urtheile [2]). Deswegen ist ihm auch die Induction der Grund aller Wissenschaft; vermittelst derselben sollen erst die obersten Grundsätze gewonnen werden, von welchen das eigentliche wissenschaftliche Verfahren des Schlusses ausgeht. Seltsam ist es, daß Aristoteles nicht bemerkt, wie hiernach die Bildung der Wissenschaft dem Schlusse im Kreise ähnlich wird, welchen er doch verwirft [3]), indem von den niedern Begriffen aus durch die Induction die höheren Begriffe gewonnen werden, dann aber auch wieder die höhern Begriffe durch den Schluß die niedern begründen sollen. Wir würden hier den Aristoteles einer unglaublichen Fahrlässigkeit beschuldigen müssen, wenn wir nicht voraussetzen müßten, daß er angenommen habe, in beiden Verfahrungsweisen ergänze die Thätigkeit des Verstandes den Mangel des Beweises. Dasselbe müssen wir voraussetzen, wenn wir sehen, daß er eine vollständige Induction verlangt, aber doch das Verfahren der Eintheilung verwirft, obgleich die vollständige In=

1) Anal. post. II, 13; 14.

2) De gen. et corr. I, 2. *οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.*

3) Anal. post. I, 3.

duction entweder gar nicht, oder nur durch vollständige Eintheilungen erreicht werden kann. Offenbar aber ist es hieraus, daß die Art, wie Aristoteles das wissenschaftliche Verfahren beschreibt, ebenso mangelhaft ist, als die Beschreibung des Platon, nur beide in entgegengesetzter Richtung. Diesen führt seine Neigung zu den höchsten Begriffen, welche als Ideale unserm Denken und unserm Handeln vorschweben; jener zieht es vor, an dem Vorhandenen, an dem Wirklichen als dem einzig Wahren festzuhalten.

Mit der Neigung des Aristoteles, in jeder Erkenntniß auf die Erfahrung zurückzugehen, verbindet sich ihm natürlich die Ansicht, daß es mehrere Gründe der Wissenschaft gebe. Die Gründe der Wissenschaft erkennt der Verstand [1]), sie liegen aber eben sowohl in den obersten Begriffen, als in den niedrigsten, über welche, weil der Verstand sie unmittelbar auffaßt, keine weitere Erklärung gegeben werden kann [2]). Ueber sie ist aber auch kein Irrthum möglich außer nur beziehungsweise. Die Begriffe können wir treffen oder nicht treffen, aber ein Betrug ist darüber nicht möglich, denn erst in dem Satze, welcher Begriffe mit einander verbindet, kann ein Irrthum vorkommen [3]). Deswegen verwirft Aristoteles ein jedes Be-

---

1) Eth. Nic. VI, 6; *νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.*

2) Anal. post. I, 3. *καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν.* Eth. Nic. VI, 9. *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* Ib. 12. *καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστί.* Met. III, 3. *τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων.*

3) Met. IX, 10. *τὸ μὲν θίγειν καὶ φάναι ἀληθές· οὐ*

streben, über den Begriff einen Beweis zu liefern oder eine Rechenschaft zu geben, und bemerkt ausdrücklich, daß die Platonische Methode der Eintheilungen nur aus der falschen Ansicht entstanden sei, daß man die Begriffe beweisen könne [1]). Es ist wie mit dem Satze des Widerspruchs; man kann nur zeigen, daß die entgegengesetzten Annahmen falsch sind. Es ist klar, daß nach dieser Vorstellungsweise die Begriffe und Gründe der Wissenschaften einzeln und getrennt von einander zu stehen kommen. Dies hängt mit der Lehre zusammen, daß der Schluß die einzige Form der Wissenschaft ist. Denn Aristoteles zeigt an der Form des Schlusses nach, daß es nicht bloß einen Grund der Wissenschaften geben könne, sondern nothwendig mehrere, von einander unabhängige Gründe angenommen werden müssen, weil der Schluß nothwendig aus einem Grunde beweist und über etwas Anderes beweist, von welchem dann erst ein Drittes bewiesen wird [2]). Hiernach müssen zwei Arten der Gründe unterschieden werden, die, aus welchen, und die, von welchen bewiesen wird. Jene sind allgemeine Gründe, diese aber sind den einzelnen Wissen-

---

γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις. τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας. De an. III, 6. *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος.* Anal. post. I, 10. *τοὺς δ' ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ.* Ib. II, 8.

1) Met. VI, 1; XI, 7; anal. pr. I, 31; an. post. II, 7—10; 14; top. VII, 3 sq.

2) Anal. post. I, 8. *ἀλλ' οὐθὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν.* Ib. c. 32; met. III, 2. *ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.*

schaften eigenthümlich [1]). Denn eine jede Wissenschaft handelt über einen andern Gegenstand und beschäftigt sich mit diesem Geschlechte des Seienden, es voraussetzend als ihren Grund [2]), und eine jede Wissenschaft soll aus ihrem eigenthümlichen Geschlechte ihre Beweise führen, nicht aber aus andern ihr fremden Wissenschaften ihre Beweise borgen [3]). Hieraus folgt denn, daß es mehrere eigenthümliche Gründe der Wissenschaften geben müsse; überdies aber setzt Aristoteles auch mehrere allgemeine Gründe oder Axiome der Wissenschaften voraus [4]). Durch die allgemeinen Gründe hängen die Wissenschaften mit einander zusammen oder sind unter einander verwandt; von einander geschieden sind sie durch ihre eigenthümlichen Gründe oder durch ihre Gattung; es giebt aber auch eine oberste Wissenschaft, welche die Grundsätze aller übrigen Wissenschaften erforscht [5]). Merkwürdig ist es, daß auf solche Weise Aristoteles zwar den Wissenschaften einen Zusammenhang unter einander zugesteht, aber doch keinesweges der obersten Wissenschaft die Macht verleiht, die eigenthümlichen Gründe der Wissenschaften nachzuweisen. Darum geht die Einheit der Wissenschaft in eine Vielheit der Wissenschaften auseinander, von welchen eine jede ihre unabhängige Begründung hat;

---

1) Anal. post. I, 32. *αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναί, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι.*

2) Met. VI, 1; XI, 7. *ἑκάστη γὰρ τούτων. περιγραψαμένη τι γένος αὐτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν.* Anal. post. I, 7.

3) An. post. I, 7.

4) Ib. c. 10. u. sonst.

5) L. l.; top. I, 2; met. VI, 1; XI, 7.

darum sind selbst die Theile der Philosophie ihm mehr als billig von einander getrennt. Wir müssen dies als eine nothwendige Folge seiner Abneigung gegen die Methode der Eintheilungen ansehn.

Indem so Aristoteles Gründe der Wissenschaft und die Wissenschaft von einander unterscheidet, weil die Wissenschaft ihm durch den Schluß entsteht und also eine abgeleitete Erkenntniß ist, will er auch das Denken des Verstandes nicht Wissenschaft genannt wissen und trennt das Wißbare (*ἐπιστητόν*) von dem durch den Verstand Erkennbaren (*νοητόν*) [1]). Doch hat diese Unterscheidung beim Aristoteles weiter keine Folgen, indem ihm die unbewiesene Erkenntniß des Verstandes, weil sie eben keinen Beweis bedarf, nicht von geringerem Werthe ist, als die bewiesene Wissenschaft. Dies drückt sich ihm auch darin aus, daß er Wissenschaft und Verstand unter den gemeinsamen Begriff der Weisheit zusammenfaßt [2]).

Diese Untersuchungen über die Form der Wissenschaft und über die Gründe, aus welchen sie hervorgeht, zeigen nun deutlich genug, daß Aristoteles die Lehre über die Form des Denkens keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, von der Lehre über die Form des im Denken sich darstellenden Seins zu trennen gedenkt. Dies tritt uns am meisten darin hervor, daß er dem Sokrates und dem Platon folgend anerkennt, daß in der Form des Begriffs das Wesen oder das, was etwas ist (*τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι*), dargestellt werde, weswegen ihm auch

1) An. post. II, 19; eth. Nic. VI, 6.

2) Eth. Nic. VI, 7 und sonst.

kein Beweis und kein Irrthum über das Wesen möglich ist [1]). Dieses ist ihm mit dem Platon die gemeinsame Grundlage für alle Forschungen über das Sein, und so greifen denn auch seine Untersuchungen über den Schluß in den Inhalt und in die Begründung der Wissenschaft vielfältig ein, so wie sie auch über die Gründe unserer Erkenntniß und über die Art, wie sie von uns gefunden werden, eine bestimmte Lehre entwickeln.

Wenn aber auch Aristoteles darin mit dem Platon übereinstimmt, daß in den Begriffen das Wesen der Dinge ausgedrückt sei, so streitet er doch gegen die Platonische Ideenlehre, insofern diese in den allgemeinen Begriffen das Wesen der Dinge zu finden glaubte. Dieser Streit verzweigt sich dem Aristoteles auf sehr mannigfaltige Weise. Zum Theil schließt er sich an die Art an, wie Platon durch die Ideen und mit Hülfe der mathematischen Begriffe oder der Zahlen eine Vermittlung des Werdens mit der ewigen Wahrheit gesucht hatte [2]). Hier sind es Zweifel mancherlei Art, welche Aristoteles der unbestimmten Vorstellungsweise des Platon und der Platoniker entgegensetzt, nicht eben sehr tief in das Eigenthümliche und in die wahren Beweggründe der Lehre eingehend, aber doch geschickt, auf die Blößen der Lehre aufmerksam zu machen. Diese Seite des Streites betrifft uns hier nicht. Wir haben es hier nur mit dem zu thun, was auf den Begriff des Wesens Beziehung hat. In dieser Rücksicht wirft

---

1) Anal. post. II, 7—10; 14; met. VI, 1; IX, 10; XI, 7.

2) Man s. besonders met. I, 6 ff.; XI, 1; XIII, 1 ff.; XIV, 2 ff.

nun Aristoteles der Ideenlehre vor, daß sie Wesen setze, welche mit der Bewegung und Veränderung nichts zu thun haben, indem sie nur das Ewige bezeichnen sollen, und daß sie daher die ganze Untersuchung über die Natur aufhebe [1]), welches damit zusammenhängt, daß ihm der Ursprung der Ideenlehre in den logischen Untersuchungen im Gegensatz gegen die physischen lag; so wie auch die ethischen Untersuchungen die Ideenlehre nicht anerkennen, weil sie nicht das Gute an sich, sondern das Gute, welches durch unser Handeln werden soll, zu ihrem Gegenstande haben [2]). Daß nun solche Gründe der Wissenschaft Aristoteles nicht anerkennen konnte, lag in seiner Lehre begründet, daß wir von dem uns Bekanntern oder dem der Empfindung Zugewendeten zur Erkenntniß des an und für sich Bekanntern aufsteigen müssen. Deswegen zeigt er auch, daß, wenn die Ideen in uns aufgefaßt werden oder sein sollten, dies voraussetzen würde, daß sie beweglich oder empfindbar seien, denn in unserer Seele ist die Bewegung und Empfindung der Formen [3]). Hierin zeigt sich,

---

1) Met. I, 9. *οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμίας ἐστὶν αἰτία αὐτοῖς. — — ὅλη γὰρ ἡ περὶ φύσεως σκέψις ἀνῄρηται.* Ib. VII, 8; XIII, 5; top. VI, 10; de gen. et corr. II, 9. Hier ist der Gegenbeweis mit Beziehung auf das Materielle etwas anders gewendet: *εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ποτὲ δ' οὔ, ὄντων ἀεὶ καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μεθεκτικῶν;*

2) Eth. Nic. I, 4; eth. Eud. I, 8; magn. mor. I, 1.

3) Top. II, 7. *δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἠρεμεῖν καὶ ἀκίνητοι καὶ νοηταὶ εἶναι τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὔσας ἀδύνατον ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα συγκινεῖσθαι. δῆλον δ' ὅτι καὶ αἰσθη-*

wie das Streben des Aristoteles darauf ausging, solche Wesen zu finden, aus welchen die Erfahrung und die sinnliche Erscheinung des Werdens sich erklären lasse, und es ist ihm daher einer der größten Fehler der Ideenlehre, daß sie das Allgemeine von dem Materiellen trenne und jenes als den Grund des Besondern betrachte [1]). Zwar konnte dem Aristoteles nicht entgehn, daß auch die Lehre des Platon die Erscheinung nicht ganz außer Acht lasse, sondern sie mit den Ideen in Verbindung zu bringen suche; aber dies scheint ihm nicht nur auf eine unbestimmte, sondern auch auf eine ganz ungereimte Weise zu geschehen. Unbestimmt oder nichts sagend scheint es ihm zu sein, wenn die Platoniker von einem Theilhaben der Dinge an den Ideen sprechen [2]), und ganz widersinnig ist es ihm, wenn nach der Ideenlehre gesetzt wird, daß auch die allgemeinen Begriffe ein Wesen bezeichnen, weil nach dieser Ansicht ein Wesen aus mehrern und entgegengesetzten Wesen zusammengesetzt sein würde, so daß ihm sogar der Satz des Widerspruchs dadurch in Gefahr zu gerathen scheint [3]). Zuweilen meint er, seinen Lehrer offenbar mißdeutend, Platon habe die Ideen als etwas von den sinnlichen Dingen ganz Getrenntes betrachtet [4]), wozu er vielleicht dadurch

---

ταί, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσί. διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὄψιν αἰσθήσεως τὴν ἐν ἑκάστῳ μορφὴν γνωρίζομεν.

1) Met. I, 8; VII, 13; 16; phys. II, 2; an. post. I, 22.

2) Met. I, 9. *τὸ γὰρ μετέχειν οὐθέν ἐστιν.* Ib. VIII, 6. *καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.*

3) Ib. VII, 14; 16. *οὔτ᾽ ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσίων.* Ib. VIII, 6.

4) Ib. I, 9. *οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις*

verleitet werden konnte, daß Platon den Ideen keinen Ort anwies, sondern sie als etwas betrachtete, was außer allen räumlichen Verhältnissen sei [1]). Der wichtigste Fehler aber, welchen er dem Platon vorwirft, ist der, daß er die Gründe aller Dinge unter einander mische, wodurch er denn genöthigt werde, über die Erscheinungen zu lehren, was nicht mit den Erscheinungen übereinstimme; dagegen erinnert er, man müsse verschiedene Gründe für verschiedene Arten des Seins annehmen, für das Sinnliche sinnliche, für das Vergängliche vergängliche, für das Ewige ewige und überhaupt für ein jedes seine eigenen ihm gleichartigen Gründe anerkennen [2]). Aus dieser Vermischung der Gründe gehe es denn auch hervor, daß Platon eigentlich gar keine übersinnlichen Gründe der Dinge kenne, sondern nur das Sinnliche dadurch zu einem Uebersinnlichen zu erheben glaube, daß er zu der sinnlichen Art das Wort „An-sich" setze [3]). In dieser Rücksicht vergleicht er die Ideenlehre mit

---

γὰρ ἂν ἦν· — μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. Ib. III, 2; anal. post. I, 11. *ἓν παρὰ τὰ πολλά.*

1) Cf. phys. III, 4; IV, 2.

2) De coelo III, 7. *συμβαίνει δὲ περὶ τῶν φαινομένων λέγουσι μὴ ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις. τούτου δ' αἴτιον τὸ μὴ καλῶς λαβεῖν τὰς πρώτας ἀρχάς, ἀλλα πάντα βούλεσθαι πρός τινας δόξας ὡρισμένας ἀνάγειν· δεῖ γὰρ ἴσως τῶν μὲν αἰσθητῶν αἰσθητάς, τῶν δὲ ἀϊδίων ἀϊδίους, τῶν δὲ φθαρτῶν φθαρτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, ὅλως δὲ ὁμογενεῖς τοῖς ὑποκειμένοις κτλ.* Es ist hier von den Elementen die Rede. Aristoteles meint, es müsse auch ein materieller Grund und zwar sowohl vergänglicher, als unvergänglicher Art angenommen werden.

3) Met. VII, 16. *αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς*

den vermenschlichenden Vorstellungen von den Göttern; denn so wie diese nur ewige Menschen sich bildeten, so mache jene Lehre sinnliche, aber als ewig gedachte Arten zu den Gründen der Dinge [1]). Ungereimt aber sei es, etwas der Gattung nach Verschiedenes, wie das Vergängliche und Unvergängliche ist, der Art nach gleichzusetzen [2]).

Es ist nicht zu verkennen, daß in solchen Folgerungen Aristoteles den Platon nicht dem Geiste seiner Lehre nach bekämpfte. Er verkennt aber diesen Geist deswegen, weil er einen ganz andern Begriff vom Wesen verfolgt, als Platon. Während dieser ganz allgemein und ohne nähere Bestimmung das Wesen der Dinge als das ansah, was in den sinnlichen Erscheinungen als das bleibende Gesetz, welches in wissenschaftlichen Begriffen aufgefaßt werden könne, sich erweise, suchte Aristoteles ein Wesen, welches als ein für sich Bestehendes die sinnlichen Erscheinungen begründe; jener wollte das Wahre überhaupt in den sinnlichen Erscheinungen erkennen, und dies ist ihm das Wesen, dieser aber wollte die Entstehung der sinnlichen Empfindungen aus Leiden und Thun der Dinge oder der Wesen unter einander erklären. Wenn nun Platon das Wahre nicht bloß als ein Einzelnes, sondern auch als

---

(ταῦτα γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

1) Ib. III, 2. οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς, πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια, τὰ δὲ φθαρτά. — — παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ᾽ οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ᾽ ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.

2) Ib. X, 10 fin.

ein Allgemeines betrachtete, so weicht darin Aristoteles auch nicht von ihm ab, nur will er das Allgemeine nicht ein Wesen genannt wissen, und er faßt überdies die Ideenlehre zu beschränkt auf, wenn er meint, Platon habe nur Ideen des Allgemeinen, nicht auch der einzelnen Dinge angenommen [1]), hierin von der Ausdrucksweise des Platon getäuscht, welcher freilich eine jede Idee als ein Allgemeines betrachtet, aber auch das Einzelwesen als ein Allgemeines ansieht, weil es immer eine Vielheit sinnlicher Bestimmungen in sich umfaßt. Daß hierin nur ein Mißverständniß zwischen dem Aristoteles und dem Platon herrscht, sieht man hauptsächlich daraus, daß der Erstere doch auch das Allgemeine als etwas betrachtet, was dem Sein, nicht bloß dem Namen nach eins und dasselbe ist, obgleich es von vielen Dingen ausgesagt wird, ein nur vom Verstande Erkennbares, aber in dem Sinnlichen Vorhandenes. Dies festzuhalten findet er deswegen für nöthig, weil sonst kein Beweis aus einem wahren Allgemeinen stattfinden könnte. Es hängt ihm die Wissenschaft von der Wahrheit des Allgemeinen ab, wie Platon gezeigt hatte, nur ist dies Allgemeine nicht außer den einzelnen Dingen [2]). Wir

---

1) Met. VII, 13. *δοκεῖ δὲ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου. — — ἔοικε γὰρ ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκε. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ ἁπάντων ἢ οὐθενός. ἁπάντων δ' οὐχ οἷόν τε.*

2) Anal. post. I, 11. *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν*

wollen nicht leugnen, daß hierin eine Verschiedenheit der Ansicht zwischen Aristoteles und Platon zurückbleibt, aber diese besteht nicht darin, daß der Eine das Sein des Allgemeinen, der Andere das Sein des Einzelnen leugnet, sondern nur in der Richtung ist sie zu erkennen, in welcher der Eine und der Andere die Erscheinungen zu erklären streben. Platon sucht aus dem Allgemeinen das Einzelne abzuleiten; Aristoteles findet das Allgemeine in dem Einzelnen begründet. Die Richtung des letztern spricht sich in logischer Beziehung hauptsächlich darin aus, daß er ein letztes Subject für den Satz sucht, ein zum Grunde liegendes, von welchem alles Uebrige ausgesagt wird; dies sind die einzelnen Dinge; denn die Ideen sind nur Geschwätz und das Allgemeine ist nicht etwas an und für sich Bestehendes, sondern es wird immer nur von einem Andern ausgesagt [1]). Wir werden später sehen, daß auch in diesen auseinander laufenden Richtungen beide Philosophen sich wieder begegnen.

Dem Aristoteles also ist nur das Einzelwesen Wesen im eigentlichen Sinne oder der ersten Bedeutung nach [2]).

μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται. ὥστ' οὐδὲ ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. De an. III, 8. *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.*

1) An. post. I, 22. *ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι καὶ μὴ εἶναί τι λευκόν, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν λευκόν ἐστιν. τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι κτλ.*

2) Cat. 5. *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται,*

Zweite Wesen werden von ihm die Gattungen und Arten genannt, diese mehr als jene, weil sie allein das anzeigen, was die ersten Wesen sind, selbst aber ohne die Einzelwesen nichts sind [1]). Das erste Wesen bezeichnet ein für sich bestehendes Etwas (*τόδε τι*), welches der Zahl nach Eins ist, die zweiten Wesen aber bezeichnen eine Eigenschaft, doch nicht schlechthin, sondern sofern sie die Eigenschaft des ersten Wesens ist [2]). Hierin erkennt man den Einfluß der Sokratischen Schule auf den Aristoteles; denn die Arten und Gattungen sind die Theile der Begriffserklärung, in welcher nach den Sokratikern das Wesen ausgedrückt wird. Da aber auch der Unterschied ein Theil der Begriffserklärung ist, so erhält auch dieser sein Theil am Wesen, wird jedoch vom Aristoteles nicht ein zweites Wesen genannt, weil er nur als Bestimmung an der Gattung die Art bezeichnet; er heißt die erste Eigenschaft oder die Eigenschaft, welche vom Wesen ausgesagt wird [3]); ja der letzte Unterschied, weil er die frühern Gattungen und die frühern Unterschiede voraussetzt, so daß diese in der Begriffserklärung gar nicht mit ausgedrückt zu werden brauchen, um nicht doppelt dasselbe zu sagen, heißt sogar schlechthin das Wesen des Dinges [4]). Diese Bestimmun-

---

μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὅ τις ἄνθρωπος καὶ ὅ τις ἵππος. Met. V, 8; VII, 1.

1) Cat. l. l.

2) L. l.

3) Met. V, 14. *τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας. — — ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. — — πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά.* Ib. XI, 12.

4) Ib. VII, 12. *ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ*

gen zeigen deutlich genug, wie Aristoteles bemüht ist, Alles auf das Einzelste und auf die letzten Unterschiede zurückzuführen.

Indem er nun aber die Einzelwesen als die einzigen Wesen und als die Gründe der Erscheinung betrachtet, entsteht ihm die Schwierigkeit, wie es eine philosophische Wissenschaft von den Gründen der Erscheinung geben könne, da doch die Einzelwesen unendlich an Zahl sind und also nicht erkannt werden können, auch überhaupt die Wissenschaft nur mit dem Allgemeinen sich beschäftigt [1]). Diese Schwierigkeit muß dem Aristoteles um so größer scheinen, da er auch von den Schwierigkeiten, welche die Begriffserklärung der Einzelwesen hat, sich schrecken läßt, anzunehmen, daß die Einzelwesen nicht begriffsmäßig erklärt werden können, noch überhaupt eine wissenschaftliche Erkenntniß zulassen, weil sie vergänglich sind und bald so, bald anders sein können [2]). In der That ist hierin eine Frage ausgedrückt, welche vom Aristoteles nicht genügend

---

οὐσίας. — — οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. — — φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται.

1) Ib. III, 4. *εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δὲ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;* Ib. c. 6. *ταύτας τε οὖν ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθέκαστα. εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι· — — εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί· καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.*

2) Ib. VII, 15. *διὰ τοῦτο καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθέκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθέκαστα αὐτῶν.*

beantwortet wird, indem er im Einzelnen ein Gebiet des Seienden anzuerkennen geneigt ist, welches von der Wissenschaft nicht genugsam umfaßt werden kann. Doch kann er auch nicht zugeben, daß die Einzelwesen durchaus von uns nicht erkannt werden können, und er wählt daher einen Mittelweg, indem er das Sein der Einzelwesen an allgemeine Bedingungen knüpft, von welchen der Philosoph eine Wissenschaft besitzt [1]).

In den einzelnen wahrnehmbaren Wesen, welche sich am meisten als Wesen beweisen, läßt sich zweierlei unterscheiden, die Materie (*ὕλη*) und die Form (*μορφή, εἶδος, λόγος*); das ganze sinnliche Wesen (*σύνολον*) erscheint als etwas, was aus beiden besteht, so wie in dem ganzen Kunstwerke ein bestimmter, gegebener Stoff zu einer bestimmten Gestalt verarbeitet ist [2]). Von diesen Dreien scheint nun ein jedes Anspruch daran zu haben, das zum Grunde liegende Wesen zu sein. Denn zuerst die Materie wird als das angesehn, was an sich weder etwas, noch ein der Größe nach Bestimmtes, noch irgend ein Anderes ist, was von ihm ausgesagt werden könnte. Es muß nemlich etwas geben, von welchem alles Uebrige ausgesagt wird, was aber seinem Sein nach von allen den Arten dessen, was ausgesagt wird, verschieden ist, und wenn dies die Materie ist, so würde alles Uebrige vom We-

---

1) Ib. IV, 2. *πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἔστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.*

2) Ib. VII, 3.

sen, das Wesen aber von der Materie ausgesagt werden [1]), d. h. diese würde der Grund des Wesens sein. Dieser Ansicht jedoch steht entgegen, daß dem Wesen hauptsächlich zukommt, ein Trennbares und ein solches bestimmtes Etwas zu sein [2]), während die Materie eben gar nicht trennbar ist, sondern nur als etwas gedacht wird, was in entgegengesetzten Formen sich dann und wann befindet und deswegen gar nichts Bestimmtes bezeichnet [3]). Diese Bestimmungen, welche Aristoteles mit dem Begriffe der Materie verbindet, müssen uns klar werden, wenn wir die Vorstellungsweise verfolgen, in welcher dieser Begriff ihm entsteht. Er knüpft sich ihm an den Begriff des Werdens an. Aus dem Nichts kann nichts werden. Es muß also vorher etwas vorhanden sein, aus welchem das wird, was wird. Nun ist aber ein jedes Werden ein Uebergehn aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, wie schon Platon gezeigt hatte; das Entgegengesetzte aber kann nicht zum Entgegengesetzten werden; es muß also dem Werden etwas zum Grunde liegen, was aus dem Entgegengesetz-

---

1) L. l. *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* (cf. ib. VIII, 1.) *ἔστι γάρ τι, καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκασιον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης.*

2) L. l. *ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωρίστὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.*

3) Ib. c. 11. *ἀόριστον γάρ.* Phys. IV, 9. *ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ὅτι ἔστιν ὕλη μία τῶν ἐναντίων.——καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται· καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον καὶ μία τῷ ἀριθμῷ.* De gen. et corr. II, 1; 5.

ten in das Entgegengesetzte übergeht und in diesem Uebergehn bleibt. Dieses Bleibende und zum Grunde Liegende nennt Aristoteles die Materie [1]). Sie ist von gar keiner bestimmten Beschaffenheit, weil selbst die Wesen entstehen und vergehen, und also ein zum Grunde Liegendes voraussetzen, welches gar kein Wesen hat. Wenn ein Gefäß aus Holz ist, so heißt es hölzern, und wenn etwa die Erde aus der Luft sein sollte, so würde sie luftig sein, und wäre die Luft aus dem Feuer, so würde sie feurig sein und das Feuer wäre die erste Materie; da aber Alles aus der ersten Materie ist, so kann sie nicht nach irgend einer Materie ein solches Stoffartiges (*ἐκείνινον*) genannt werden, sondern Alles heißt nach ihr materiell [2]). Sie ist kein Körper und kein Wahrnehmbares, denn der wahrnehmbare Körper kann nicht ohne die Gegensätze, welche in der Empfindung liegen, gedacht werden [3]); die eine und unterschiedlose Materie ist keinem Dinge entgegengesetzt, vielmehr kann sie immer zu einem jeden der Entgegengesetzten werden [4]). Sie ist vielmehr nur das, was etwas zu sein

---

1) Met. XII, 2. *ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή· εἰ δὲ ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.*

2) Phys. I, 6; 7; de gen. et corr. II, 5; met. IX, 7. *εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη.*

3) De gen. et corr. I, 5; II, 1.

4) Met. XII, 10. *ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον.* Ib. X, 10; de gen. et corr. I, 1.

und auch nicht zu sein vermag, weswegen sie als das erklärt wird, was der Wirklichkeit nach nicht dieses oder jenes ist, sondern nur dem Vermögen nach [1]), oder auch als das erste zum Grunde Liegende, aus welchem ein jedes als aus einem nicht zufällig in ihm Enthaltenen wird und in welches ein jedes, wenn es vergeht, auch wieder seinen Untergang findet [2]). Daher rühmt sich auch Aristoteles, durch seinen Begriff der Materie die vielfach angeregte Schwierigkeit besiegt zu haben, wie überhaupt etwas werden könne, wenn nicht aus dem Nicht-Seienden etwas werde. Denn nicht aus dem Nicht-Seienden schlechthin, sondern nur aus dem Nicht-Seienden der Wirklichkeit nach, aber aus dem Seienden dem Vermögen nach werde etwas [3]). Es erklärt sich hieraus von selbst, wie Aristoteles die Materie ein Nicht-Seiendes beziehungsweise nennen konnte [4]), und es muß daraus auch zugleich klar sein, wie wir hier auf eine der wichtigsten Unterscheidungen in

---

1) Met. VII, 7. *δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν· τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.* Ib. VIII, 1. *ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.*

2) Phys. I, 9. *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός· εἴ τε φθείρεταί τι, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.*

3) Ib. I, 8; met. XII, 2. *ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλειν πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως. ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.* Ib. IV, 5; VII, 7.

4) Phys. I, 8; 9. *καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς τὴν ὕλην.*

seiner Lehre gestoßen sind, indem das Verhältniß, in welchem der Begriff der Materie zu dem Gegensatze zwischen Vermögen (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) steht, hier zu der Auflösung einer der schwierigsten Aufgaben gebraucht wird [1]). Die Materie ist nicht das Vermögen, denn dieses ist entgegengesetzter Art, aber sie ist das zum Grunde Liegende, welches das Vermögen zu entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt [2]). Den Begriff der Materie bildet Aristoteles nur nach den allgemeinen Verstandesgesetzen aus, nach welchen er die Erscheinung betrachtet; daher ist sie ihm auch nicht wahrnehmbar, ja überhaupt an sich unerkennbar [3]); sie kann nur durch Analogie erkannt werden, indem wir setzen, daß, so wie das Erz zur Bildsäule und das Holz zur Bank sich verhalte, so auch ein erstes zum Grunde Liegendes sich verhalten müsse zum Wesen, zu dem bestimmten Dinge und zu Allem, was ist [4]). Wenn daher Aristoteles auch von einer empfindbaren und von einer durch den Verstand denkba-

---

1) Ich übersetze hier *ἐνέργεια* durch Wirklichkeit, nicht um den ganzen Begriff zu erschöpfen, denn dieser nimmt beim Aristoteles noch eine bestimmtere Bedeutung an, welche aber hier nicht entwickelt werden kann.

2) Met. XI, 9. *τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν οὐ ταὐτόν· καὶ γὰρ ἂν τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ κάμνειν ταὐτὸν ἦν· τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον καὶ νοσοῦν — — ταὐτὸ καὶ ἕν.* Dasselbe fast mit denselben Worten phys. III, 1.

3) Met. VII, 10. *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.*

4) Phys. I, 7. *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν· ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν, ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.*

ren Materie spricht [1]), so hat er bei der empfindbaren die schon zu einem bestimmten Dasein gebildete Materie im Sinne, unter der durch den Verstand denkbaren Materie aber versteht er dieselbe Materie, nur sofern sie in einem abstracten, etwa einem mathematischen Begriffe gedacht wird. Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß er auch besonders deswegen es für nöthig findet, eine solche unbestimmte Natur, wie die Materie, anzunehmen, damit er die Erscheinungen erklären könne, welche außer dem nothwendigen und gewöhnlichen Gange der Dinge sich nur zufällig treffen. Denn alle übrigen Ursachen wirken nothwendig oder gesetzmäßig; diese unbestimmte Natur aber bildet gar keinen bestimmten Grund des Geschehens und kann daher ohne Ordnung wirken [2]). Hier stoßen wir wieder auf einen Punkt, in welchem Aristoteles eine Grenze der wissenschaftlichen Erkenntniß setzt [3]), nur deswegen, weil er keine Möglichkeit erblickt, das Zufällige, welches

---

1) Met. VII, 10; VIII, 6.

2) Met. VI, 2. *ὥστε ἔσται ἡ ὕλη αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπιτοπολὺ τοῦ συμβεβηκότος.*

3) L. l. *περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία.* Aristoteles unterscheidet eine doppelte Art des *συμβεβηκός*. Die eine bezeichnet das, was mit einem Andern nur zufälliger Weise verbunden ist oder auch nur in dessen Begriff nicht ausgedrückt wird; die andere bezieht sich auf das Werden, welches nicht nach einem bestimmten Gesetze 'geschieht. Jenes ist das, was wie nur dem Namen nach besteht und dem Nicht-Seienden nahe kommt; dieses dagegen ist ein Wahres. Met. V, 30. *συμβεβηκὸς λέγεται, ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι ἐξ ἀνάγκης οὔτ᾽ ἐπὶ τὸ πολύ.* Daß ein solches Zufälliges sein müsse, geht aus dem Vorhandensein des der Regel nach Geschehenden hervor, denn dies setzt auch ein Regelloses voraus. Met. VI, 2.

keine bestimmte Ordnung des Geschehens hat, in irgend einer allgemeinen Wissenschaft zum Verständniß zu bringen.

Halten wir nun den Begriff der Materie in dem Sinne fest, in welchem er dem Aristoteles sich gebildet hatte, so kann es uns kein Zweifel sein, daß er ihm nicht ein Wesen bezeichnen konnte. Denn die Materie hat gar keine Wirklichkeit. Demungeachtet kommt dem Aristoteles das, was er Materie nennt, in einiger Rücksicht mit seinem Begriffe von Wesen überein. Er sagt, die Materie sei gewissermaaßen Wesen [1]), oder sie sei auch ein Wesen, inwiefern sie den entgegengesetzten Veränderungen zum Grunde liege [2]). Das Bestimmtere hierüber kann erst entwickelt werden, wenn wir die Lehre des Aristoteles über das einzelne Wesen noch von anderer Seite kennen gelernt haben; hier genügt es zu bemerken, wie er das einzelne Wesen doch auf ein Allgemeines zurückführt, indem er die Materie als Grund desselben betrachtet.

Kann nun die Ansicht nicht festgehalten werden, daß die Materie das Wesen der wahrnehmbaren Dinge schlechthin ist, so muß man weiter fragen, ob dasselbe in der Form zu suchen. Den Begriff der Form entwickelt sich Aristoteles, so wie den Begriff der Materie durch eine Analogie; er erklärt, dieser Begriff lasse sich nicht geradezu angeben; so wie aber der Baumeister zum Material, so wie der Wachende zum Schlafenden, der Sehende zu dem,

---

1) Phys. I, 9. *καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην.*

2) Met. VIII, 1. *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς.*

welcher die Augen verschlossen hat, so wie das Ausgearbeitete zu dem Nicht-Ausgearbeiteten sich verhalte, so verhalte sich die Form zu der Materie [1]). Es ist aus dieser Analogie klar, daß dem Aristoteles die Form das bezeichnet, was etwas in der Wirklichkeit ist, während die Materie das allgemeine Vermögen etwas zu sein ausdrücken soll [2]). Hiernach mußte ihm auch wohl die Form in der genauesten Verbindung mit dem Wesen stehn, noch in einer genauern Verbindung, als die Materie; denn von einem jeden wird dann eigentlicher gesagt, daß es ist, wenn es der Wirklichkeit nach, als wenn es nur dem Vermögen nach [3]), und die Form erscheint deswegen auch überhaupt als das Bessere und Vollkommnere gegen die Materie gehalten [4]). Wer nun die Aristotelische Ausdrucksweise kennt

---

1) Met. IX, 6. *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν· ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μέν, ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον, ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.*

2) De an. II, 1. *λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι.* Ib. VIII, 2. *τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας. — — ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ μορφή.* So ist der beständige Sprachgebrauch des Aristoteles.

3) Phys. II, 1. *καὶ μᾶλλον φύσις αὕτη* (sc. *ἡ μορφή*) *τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται, ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.*

4) Z. B. de coelo IV, 3; 4; de part. an. I, 1. *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.*

und weiß, wie er oftmals etwas mehr sagt, als er meint, der wird sich nicht wundern, wenn er findet, daß er in jener Richtung weiter vorwärts schreitend die Form auch geradezu das Wesen nennt [1]) oder das, was etwas ist, und den Begriff einer Sache, weil in dem Begriffe das Wesen ausgedrückt wird [2]).

Wir treffen hier den Aristoteles in derselben Richtung, aus welcher die Platonische Ideenlehre hervorgegangen war. Denn die Form, welche der Materie entgegengesetzt ist, erscheint ihm doch offenbar im Gegensatz gegen das Körperliche und Sinnliche, und wenn er sie daher für das erste Wesen und für mehr Wesen und Natur ansieht, als die Materie, so offenbart sich darin deutlich die Neigung, eine vernünftige Idee zum Grunde der Erscheinung zu machen, oder wenn auch die Ansprüche der Materie, auch ein Grund der Erscheinungen zu sein, nicht ganz abgewiesen werden könnten, doch wenigstens in einem höhern Sinne dem vernünftigen Grunde die Erklärung der Erscheinungen zuzuweisen. Aber obgleich hierin beide Philosophen übereinstimmen, so machen sich doch auch die auseinanderge-

---

1) Met. VII, 7. *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.* Ib. 11. *ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν.* De part. an. I, 1. *τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης, τῆς μὲν ὡς ὕλης, τῆς δ' ὡς οὐσίας.*

2) Phys. I, 7. *τὸ γαρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.* Ib. II, 1. *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.* Ib. 9; de gen. et corr. I, 2; de an. I, 1; de part. an. l. l.; top. VII, 3. *ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πράγματι δηλῶν.* Met. V, 8; VII, 4; 5. *μόνον τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. — — ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνον τῶν οὐσιῶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.*

henden Eigenthümlichkeiten beider in diesem Punkte bemerkbar. Denn während Platon seinen Schwung in die Welt der Ideen nimmt, findet Aristoteles es räthlich, uns in der sinnlichen Welt festzuhalten und auf das zurückzugehn, was uns als ein Wesen offenbar ist und den Sinnen als ein solches sich verkündet. Da findet er nun nöthig zu bemerken, daß die Form oder die Wirklichkeit des Seins oder auch die Idee in allen Dingen, welche werden, eine sinnliche Bedingung habe, und nicht von der Materie oder von dem Vermögen, zu sein oder auch nicht zu sein, getrennt werden könne, außer nur dem Begriffe nach [1]), d. h. in der Vorstellung. Und hieran findet er sich genöthigt um so fester zu halten, als auch in der Begriffserklärung, welche doch das Wesen ausdrückt, nicht nur die Form angegeben wird, sondern auch einige Theile des Materiellen mit beigemischt sind [2]). Aristoteles berührt hiermit eine Schwierigkeit, welche schon mehrmals angeregt worden war, seiner Ansicht nach aber bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden hatte. Da nemlich die Begriffserklärung aus der Gattung und dem Unterschiede zusammengesetzt ist, so fragt es sich, wie aus diesen beiden ein solches Eins entsteht, daß es die Einheit des Wesens ausdrücken kann, und warum nicht vielmehr das Wesen zweies ist, die Gattung und der Unterschied, da beide in

---

1) Met. VIII, 1. *ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστι.* Phys. II, 1. *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.*

2) Phys. II, 9. *ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου.* Met. VIII, 6. *καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη, τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.*

seinem Begriffe enthalten. Diese Schwierigkeit, lehrt Aristoteles *), kann nur aus dem Unterschiede zwischen Materie und Form des Wesens gelöst werden. Gattung und Unterschied gehören zusammen, wie Materie und Form, und bilden eine Einheit des Gedankens, wie Materie und Form eine Einheit des Seienden bilden; diese können im sinnlichen Wesen nicht von einander getrennt werden, weil beide dasselbe bezeichnen, das Eine dem Vermögen, das Andere der Wirklichkeit nach, denn Vermögen und Wirklichkeit sind im Sinnlichen immer mit einander verbunden und gewissermaaßen eins. An diese Lösung reiht sich aber die Frage an, was in der Begriffserklärung die Form und was die Materie bezeichne. Aristoteles entscheidet sich dafür, daß die Gattung, insofern sie das zu Grunde Liegende, an sich Unbestimmte ausdrückt, die Materie, der Unterschied

---

*) Met. VII, 12. *λέγω δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν· οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῶον δίπουν (ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος)· διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν, ἀλλ' οὐ πολλά, ζῶον καὶ δίπουν; — — δεῖ δέ γε ἓν εἶναι ὅσα τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας. — — τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν διαφορά, τὸ δὲ γένος. — — εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μή ἐστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μέν, ὡς ὕλη δ' ἔστιν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν)· φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος.* Ib. VIII, 6. *εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. — — οὐκέτι δ' ἡ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή. τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ. — — καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.*

dagegen, welcher das einzelne und bestimmte Wesen bildet, die Form in der Begriffserklärung vertrete [1]). Wir erkennen hierin wieder die Richtung des Aristoteles auf die Erkenntniß des Einzelnen und auf die Erklärung der Erscheinungen durch die einzelnen Wesen. Deswegen scheut er sich auch zuzugeben, die Materie sei Grund der Vielheit; vielmehr mache eine Materie nur ein Wesen, durch das aber, was die Form hervorbringe, würden mehrere Wesen [2]) und die Wirklichkeit der Form trenne Eins von dem Andern [3]). Damit hängt auch zusammen, daß Aristoteles geneigt ist, die Begriffserklärung auf den letzten Unterschied zurückzuführen, und so auch das Wesen, sofern es hauptsächlich in der Form gegründet ist, allein im letzten Unterschiede gegründet finden will [4]). Wir müssen aber auch hierin wie-

---

1) Met. VII, 12; VIII, 2. *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ἡ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον.* Ib. X, 8. *τὸ δὲ γένος ὕλη, οὗ λέγεται γένος.* De part. an. I, 3. *ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.* Cf. met. III, 3; V, 28; de gen. et corr. I, 7.

2) Met. I, 6. *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ θῆλυ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστί.*

3) Ib. VII, 13. *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.* Cf. ib. IX, 9. *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ. διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν.* Die Energie verhält sich zum *δυνατόν*, wie *τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην.* S. Trendelenb. in Arist. de an. p. 302.

4) Ib. VII, 12. *ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός. — — ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνηται, μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία.*

der nur einen einseitigen Ausdruck der Aristotelischen Ansicht erkennen; denn wenn er Alles überlegt, so besteht ihm doch die Begriffserklärung nicht in dem Unterschiede allein, sondern nur hauptsächlich, indem zu dem Unterschiede die Gattung hinzugefügt werden muß, und so ist auch das Wesen nicht allein in der Form, sondern auch in der Materie gegründet, oder es ist ein aus Materie und Form Zusammengesetztes *).

Ehe wir die Begriffe der Materie und der Form verlassen, müssen wir noch einige Punkte berühren, welche zur Erläuterung ihres Gebrauchs beim Aristoteles dienen können. Es ist offenbar, daß bei der Anwendung derselben auf Gegenstände unserer Erkenntniß, welche in das Gebiet des Sinnlichen fallen, beide Begriffe nur beziehungsweise eine Bedeutung haben, weil ein jedes Sinnliche Form und Materie in sich vereinend in Beziehung auf das Eine eine Form, in Beziehung auf das Andere eine Materie genannt werden kann. So ist das Erz zwar eine Materie in Beziehung auf die Bildsäule, welche daraus gebildet werden kann, eine Form dagegen in Beziehung auf das Element, aus welchem es geworden. Daher gehen diese Begriffe auch in einander über und bezeichnen dasselbe, nur von zwei verschiedenen Punkten aus aufgefaßt. Dies bezeichnet

---

Cf. de gen an. II, 3. τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος.

*) Met. VIII, 3; phys. I, 7. Aristoteles nimmt drei Begriffserklärungen an, von welchen aber zwei unvollkommen sind, und entweder nur die Form, oder nur die Materie angeben; nur die dritte ist vollkommen, welche beide Bestandtheile umfaßt. Met. VIII, 2; cf. anal. post. II, 10.

Aristoteles dadurch, daß er zwei Arten der Materie oder des Vermögens und zwei Arten der Form oder der Wirklichkeit unterscheidet. Er entwickelt den Unterschied, wie er pflegt, an gewissen stehenden Beispielen. In einem andern Sinne, spricht er, würde man von einem Knaben sagen, er habe das Vermögen, ein Heer zu führen, in einem andern Sinne von dem Manne, so wie man auch in einem andern Sinne einen Lernenden einen dem Vermögen nach Wissenden nennen dürfe, in einem andern Sinne dagegen einen schon Wissenden, welcher aber so eben nicht wissenschaftlich denkt. Jenen zwei Arten der Materie entsprechen zwei Arten der Form, von welchen die eine zwar eine Wirklichkeit, aber nicht so eben in Thätigkeit ist, während die andere außer der Wirklichkeit auch die entsprechende Thätigkeit hat. So besitzt Jemand die Wissenschaft, ohne so eben zu wissen, ein Anderer aber besitzt die Wissenschaft und weiß auch so eben *). Hier treffen nun Materie und Form mit einander zusammen und dasselbe ist Materie in der zweiten Bedeutung, was Form in der ersten Bedeutung ist. Daher pflegt auch wohl Aristoteles diesen Uebergang des einen Begriffs in den andern durch mehrere

---

*) Phys. VIII, 4. *ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ θεωρῶν κτλ.* De an. II, 5. *οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὥσπερ ἂν εἴποιμεν τὸν παῖδα δύνασθαι στρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα.* Ib. c. 1. *τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.* Noch mehr Grade in diesem Verhältnisse werden angegeben de gen. an. II, 1. *ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.*

Grade zu verfolgen und spricht davon, wie eine Materie der Form näher ist, als die andere. Es ist klar, daß es dieser Denkart gemäß ist, so wie eine erste Materie gesetzt wird, welche schlechthin nicht Form ist, so auch eine letzte Form zu suchen, welche schlechthin nicht Materie, sondern reine Form ist; Alles aber, was in der Mitte zwischen diesen beiden äußersten Endpunkten liegt, muß in der einen Rücksicht als Materie, in der andern Rücksicht als Form gelten.

Einem Manne, welcher wie Aristoteles von der gelehrten Kenntniß der frühern Philosophie in seinen Untersuchungen auszugehn pflegte, mußten die wichtigsten Begriffe seiner Lehre auch mit den Fragen, welche die frühern Philosophen beschäftigt hatten, in die mannigfaltigste Verbindung treten. So ging es ihm auch mit dem Begriffe der Materie. Man kann sehr gut bemerken, wie derselbe durch seine Verknüpfung mit gewissen Lieblingsuntersuchungen der Griechen durch mancherlei Beziehungen bereichert wird. Ursprünglich war der Begriff der Materie dem Aristoteles dazu bestimmt, den unbestimmten Grund des sinnlichen Werdens zu bezeichnen; den Gedanken eines solchen Grundes steigerte Aristoteles zu völliger Allgemeinheit, indem er ihn auf den Begriff eines allgemeinen Vermögens zu sein zurückführte. Mit solcher Bestimmtheit und so losgelöst von aller Form war dieser Begriff noch nicht hervorgetreten, wiewohl wir schon die Pythagoreer und noch mehr den Platon auf dem Wege zu ihm gefunden haben. Aristoteles weicht vom Platon hauptsächlich nur darin ab, daß er nicht wie sein Lehrer noch einen Grund der Materie suchte. So wie aber Platon das Sein der Materie

in dem Verhältnisse der Ideen zu einander zu finden glaubte, so denkt auch Aristoteles die Materie nur als ein Verhältnißmäßiges. Das Materielle ist nichts an und für sich [1]); nur in der Beziehung zu der Form kann sie gedacht werden, denn für eine andere Form ist ein anderer Stoff [2]). Dies stimmt nun wohl mit dem Begriffe des Aristoteles nsofern überein, als in dem allgemeinen Vermögen immer inur etwas gedacht werden kann, was für eine gewisse Wirklichkeit ein Vermögen ist; es verknüpft sich damit aber auch die schon früher erwähnte Ansicht, daß auch das Zufällige in der Materie seinen letzten Grund finde, weil das Zufällige in einem Verhältnisse besteht [3]), und hierin erhält nun offenbar der Begriff der Materie einen Zusatz, der nicht in seiner ursprünglichen Bestimmung liegt; denn das Vermögen, so unbestimmt es auch sein mag, kann doch den Bestimmungen eines ordnenden Gesetzes sich nicht entziehen. Es verbindet sich hier mit diesem Begriffe ganz im Geheim die Vorstellung eines Widerstandes, welchen die Materie der Form entgegensetzt, und daher auch eines für den Verstand Unbegreiflichen.

So findet Aristoteles überhaupt in der Materie, welche sich überall einmischt, die Grenze der Wissenschaft, von welcher er nicht loskommen kann. Die einzelnen Wesen sind uns in demselben Maaße nicht erkennbar, in welchem sie das Materielle in sich tragen; sie sind ihrem Unter=

---

1) Met. VII, 10. τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

2) Phys. II, 2. ἔτι δὲ τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

3) Met. V, 15.

schiede nach nicht begreiflich, weil sie nur dem Körper und der Materie nach von einander verschieden sind [1]). Beim Platon und bei den Pythagoreern stand der Begriff des Sinnlichen und Materiellen in Verbindung mit dem Begriffe des Unendlichen, und auch dies nimmt Aristoteles auf, welchem das Unendliche auch das Unerkennbare ist. Daß wir ein Unendliches zu setzen haben, geht ihm aus den Lehren der frühern Philosophen hervor, welche dasselbe theils aus dem unendlichen Fortgange der Zeit, theils aus der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen, theils aus dem unaufhörlichen Werden der Dinge, aus der Nothwendigkeit, daß ein jedes Begrenzte von etwas begrenzt werde, und vorzüglich daraus, daß über eine jede gedachte Größe hinaus etwas Größeres gedacht werden könne, abgeleitet hatten [2]). Die Untersuchungen hierüber gehören zum Theil allein der Physik an. Im Allgemeinen aber, womit wir uns hier zu beschäftigen haben, ist es klar, daß wir das Unendliche anerkennen müssen und zwar als einen Grund der Dinge, denn es kann nicht von einem Andern begründet werden, weil es sonst in diesem seine Grenze haben würde [3]). Für sich ist es aber auch nicht zu denken;

1) Met. VII, 11. *ταύτης* (sc. *τῆς οὐσίας τῆς συνόλης*) *δέ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστι. μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν* (*ἀόριστον γάρ*)· *κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος.* Ib. X, 9. *οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη. οὐκ ἀνθρώπου γὰρ εἴδη εἰσιν οἱ ἄνθρωποι. διὰ τοῦτο καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ, ἐξ ὧν ὅδε καὶ ὅδε, ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον.* Hierin wird also der Grundsatz beschränkt, daß der Unterschied und das Eigenthümliche in der Form liegt.

2) Phys. III, 4.

3) L. l. *εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε*

denn es ist nur als eine Beschaffenheit der ausgedehnten Größe oder der Menge und daher möchte man glauben, es könne nur als eine Bestimmung an einem Andern sein. Aber auch wieder als eine Bestimmung an einem Andern läßt es sich nicht denken, da es sonst nicht ein Grund sein würde, sondern das, an welchem es Bestimmung ist, als sein Grund angesehn werden müßte [1]). Da also das Unendliche weder als Wesen, noch als Bestimmung eines Wesens gedacht werden kann, so bleibt nur übrig, daß es nur dem Vermögen nach sei; es besteht darin, daß man immer mehr und mehr nehmen kann, sowohl im Hinzufügen, als im Davonnehmen, so daß man nie zu Ende kommt. Das, was der Wirklichkeit nach genommen ist, wird immer ein Begrenztes sein, aber immer ein anderes und anderes Begrenztes; dagegen kann dies Verfahren durch Zusetzen und Wegnehmen immer weiter geführt werden, denn sonst würde es einen Anfang und ein Ende der Zeit geben und die ausgedehnten Größen würden nicht in Größen getheilt werden und die Zahlen würden nicht in das Unendliche reichen; daher ist denn allerdings das Unendliche gewissermaaßen, aber nur dem Vermögen nach und zwar einem Vermögen nach, welches nie zur Wirklichkeit kommen kann, und Grund ist es als die unbestimmte Ursache, die Materie [2]). Deswegen wird das

γὰρ μάτην αὐτὸ οἷον τε εἶναι, οὔτε ἄλλην αὐτῷ ὑπάρχειν δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς· τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αἰτοῦ πέρας.

1) Ib. c. 5.

2) L. l. ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον· ποσὸν γάρ τι εἶναι ἀναγκαῖον. Ib. c. 6. ὅτι δ', εἰ μὴ ἔστιν ἀπει-

Unendliche auch ein Ungewordenes und Unvergängliches genannt, so wie die Materie *).

In dieser Lehre tritt nun erst recht die Grenze der Wissenschaft in einem nicht eben glänzenden Lichte hervor. Denn wenn in dem Vorigen die Materie, sofern sie noch nicht zur Form geworden, als etwas Unerkennbares erschien; so konnte uns doch die Hoffnung trösten, daß irgend einmal und immer mehr sie zur Form und zur Wirklichkeit kommen werde; hier aber vergeht uns auch diese Hoffnung, indem uns gesagt wird, daß die Materie niemals ganz zur Wirklichkeit und mithin auch niemals ganz zur Erkenntniß kommen könne. Diese Annahme eines Unendlichen sticht sehr scharf gegen die Scheu des Aristoteles vor dem Unendlichen als dem Unerkennbaren ab, doch mochte es sich ihm zum Theil verbergen, wie er damit gegen seine eigene Neigung stritt, indem es ihm scheinen konnte, als wenn doch das Unendliche und Unerkennbare nur als dem Vermögen nach vorhanden angesehn würde,

---

ρον ἁπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει δῆλον. τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτή, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μέγεθος, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος. — — λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὂν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατὸν τοῦτ᾽ ἀνδριάντα εἶναι, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ᾽ ἀνδριάς, οὕτω καὶ ἄπειρόν τι, ὃ ἔσται ἐνεργείᾳ· ἀλλ᾽ ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ εἶναι, ὥσπερ ἡ ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὁ ἀγὼν τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι, οὕτω καὶ τὸ ἄπειρον. — — ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ πεπερασμένον εἶναι, ἀλλ᾽ ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. Ib. c. 7. φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον. De gen. et corr. I, 3; met. XI, 10.

*) Phys. I, 9; III, 4; met. III, 4.

während dabei die Erkennbarkeit des Wirklichen bestehen könne.

Allein wenn von dieser Seite der Begriff der Materie dem Verneinenden sich zuzuwenden scheint, so läßt sich doch von der andern Seite nicht verkennen, daß er auch auf eine bejahende Weise in die Erklärung der Erscheinungen eingreift. Zwar indem Aristoteles streng an den Gegensatz zwischen Vermögen und Wirklichkeit sich hält, widerspricht er der Ansicht der Pythagoreer und Platoniker, daß in dem Unendlichen oder in der Materie das Böse liege; vielmehr sie sei das Vermögen sowohl zum Bösen, als zum Guten und zwar schlechter als die Form und die Wirklichkeit, indem sie beides zugleich, Gutes und Böses, in sich verschließe, aber doch sei nichts Böses außer den sinnlichen Dingen als ihr Grund und das Böse sei nichts Ewiges, kein Grund, sondern es werde nur in der Entwicklung der Gegensätze, welche in der Materie liegen *).

---

*) Phys. I, 9. *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δέ, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν* (sc. *τὴν ὕλην*). — — *ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ ὕλη ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ᾽ αὑτὸ αἰσχρόν, ἀλλα κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.* Met. IX, 9. *ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία.* — — *τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ᾽ ἐναντία ἅμα ἀδύνατον. καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν. ὥστ᾽ ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν. τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων. ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως. τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τα*

Aber indem er dies festzuhalten suchte, stellte sich ihm auch die Materie nicht mehr als im Gegensatz gegen das Wahre und Bejahte dar, und sie nimmt selbst die Art eines Bejaheten an. Dies verzweigt sich ihm noch mit andern Lehren der frühern Philosophen. Aristoteles fand, daß man aus entgegengesetzten Gründen die Erscheinungen abgeleitet habe, aus der Form und der Materie; aber er bemerkte, daß es eine Schwierigkeit habe sich zu erklären, wie Entgegengesetztes auf Entgegengesetztes wirken und von Entgegengesetztem leiden könne. Ueberdies sei dem Wesen als dem zum Grunde Liegenden nichts entgegengesetzt und aus dem zum Grunde Liegenden müsse doch Alles werden. Deswegen wollte er den Gegensatz zwischen der Materie und der Form nicht in der Art anerkennen, wie er von den Frühern angenommen worden war, vielmehr drei Gründe setzen, von welchen der eine dem andern entgegengesetzt wäre, der dritte aber das zum Grunde Liegende, welches die entgegengesetzten Bestimmungen annimmt *). Bei einem jeden Werden ist zu unterscheiden das Werdende und das was dieses wird; dieses aber ist von zweierlei Art, theils das dem Werdenden zum Grunde Liegende, theils das ihm Entgegengesetzte; denn Alles wird aus dem Entgegengesetzten, und wenn die Form oder Gestalt oder Ordnung das Werdende ist, so ist das Entgegengesetzte, aus welchem jene werden, die Formlosigkeit, Gestaltlosigkeit und Ordnungs-

---

πράγματα. ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.

*) Phys. I, 6.

losigkeit, das zum Grunde Liegende aber ist die Materie [1]). Demnach, sagt Aristoteles, kann man die Principien der Dinge theils zwei, die Form und die Materie nennen, theils auch drei, denn das, woraus das Werdende wird, ist nicht nur als zum Grunde Liegendes Materie, sondern auch als der Form Entgegengesetztes Beraubung (*στέρησις*), jenes aber an sich, dieses dagegen nur beziehungsweise [2]). In dieser Darstellungsweise tritt nun die Materie nicht an und für sich der Form entgegen, sondern nur die Beraubung, welche wie ein dritter Grund angesehn wird, ist der Form entgegengesetzt [3]); aber die erste Materie ist auch gewissermaaßen mit der Beraubung eins, denn ihr kommt die Beraubung zu, nur nicht an sich oder als ihr Wesen, sondern nur als ein ihr Unwesentliches, und so ist auch die

1) Ib. c. 7. *καὶ ἔστι μέν τι τὸ γιγνόμενον, ἔστι δέ τι, ὃ τοῦτο γίγνεται· καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον· καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ἢ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον.*

2) L. l. *ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός· ἓν δὲ τὸ εἶδος. — — διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δὲ ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τἀναντία, — — ἔστι δ' ὡς οὔ.*

3) Met. XII, 2. *τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.* Es ist merkwürdig, wie Aristoteles zuweilen mit den Worten spielt. Man vergleiche folgende Stellen: Met. X, 4. *πρώτη δ' ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν.* Ib. V, 12. *στέρησίς ἐστιν ἕξις πῶς.* Phys. II, 1. *ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.*

Materie das Nicht-Seiende nicht an sich, sondern nur nebenbei, die Beraubung aber ist das Nicht-Seiende an sich *). Vielleicht wird Jemand diesen Unterschied, welchen hier Aristoteles zwischen seiner Lehre und den Meinungen früherer Philosophen setzt, für etwas Unbedeutendes ansehn, wenigstens so weit er den Platon betrifft, denn nach dem Platon würde die Materie schlechthin das Nicht-Seiende als Subject, nach dem Aristoteles das Nicht-Seiende als Prädicat sein. Allein so ganz unbedeutend ist dieser Unterschied doch nicht, denn außerdem daß der Aristotelische Begriff der Materie dadurch eines mehr bejahenden Wesens wird, tritt damit auch die Ansicht bestimmter hervor, daß wegen der beständigen Verbindung zwischen Materie und Beraubung die erstere der Grund ist, daß niemals die Form in der Materie zur völligen Wirklichkeit kommen könne. Deswegen ist die Materie Ursache der Mannigfaltigkeit; weil in ihr die Formen nicht vollständig und auf einmal sich ausdrücken können, sondern immer in beschränkter Weise hervortreten müssen, mußten in verschiedener Materie verschiedene Formen zur Wirklichkeit kommen. Obgleich also die Form Grund der bestimmten Vielheit in der einen Materie ist und die Wirklichkeit scheidet, so sieht doch Aristoteles die Form an sich als Eins an und leitet den Grund, weswegen die Form in vielerlei Formen sich darstellt, von der Materie ab; denn wenn die Materie Eins wäre, wie die Form, so würde die letztere aus der erstern nur Eins

*) Phys. I, 9. ἡμεῖς γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναί φαμεν· καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ᾽ αὑτήν.

der Wirklichkeit nach gebildet haben [1]). Man kann nicht verkennen, daß hiernach die Materie eine wirkliche Ursache ist und thätig in die Bildung der Erscheinungen eingreift, wenn sie auch sonst nur als das Leidende gedacht werden soll.

So wie wir nun gesehn haben, daß der Begriff der Materie im Verfolge der Untersuchung noch zu mehrern Bestimmungen gelangt, so geschieht es nicht weniger dem Begriffe der Form. Doch kann man diesen Begriff erst dann in seiner vollen Bedeutung übersehn, wenn man auch das in die Untersuchung gezogen hat, was Aristoteles noch neben der Materie und der Form von andern Gründen der sinnlichen Wesen lehrt. Wenn er die einzelnen sinnlichen Wesen als eine Zusammensetzung aus Materie und Form betrachtete, und die Begriffserklärung als eine Zusammensetzung aus der Gattung und dem Unterschiede, so konnte er zwar sagen, daß diese von Natur zusammengehören und eine natürliche Einheit bilden, weil die eine das Vermögen und die andere die Wirklichkeit in derselben Art bezeichne; aber es blieb dabei doch immer die Frage, wodurch denn beide zusammenkommen, wodurch das Vermögen zur Wirklichkeit wird. Dies ist die Frage nach der bewegenden Ursache [2]), indem Aristoteles die Art, wie die

---

1) Met. XII, 2. *ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο, ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς. ὥστε εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ, οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει.* Cf. ib. VIII, 4; XII, 8. *ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος πολλῶν οἷον ἀνθρώπου.*

2) Met. VIII, 6. *καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς τὸ κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.*

Form mit der Materie in Verbindung kommt, als eine Bewegung betrachtet, in dem weitern Sinne des Wortes, in welchem es von den alten Philosophen genommen zu werden pflegt. Die Materie bewegt sich nicht selbst, sondern wird von einem andern bewegt [1]). Wenn etwas wird, so wird es nicht nur aus etwas, sondern auch durch etwas [2]). Daher schließt sich an die Untersuchung über das Wesen, welches ein Zusammengesetztes aus Form und Materie ist, die Untersuchung über die bewegende Ursache an.

Die Bewegung betrachtet Aristoteles als den Uebergang vom Vermögen zur Wirklichkeit, gewissermaaßen aber ist sie selbst eine Wirklichkeit, doch nur die Wirklichkeit eines Materiellen, sofern es ein Materielles, d. h. sofern es nur ein Mögliches ist. Die Wirklichkeit des Erzes z. B., sofern es Erz ist, ist nicht Bewegung, sondern nur sofern es ein dem Vermögen nach Seiendes ist, indem das Mögliche Wirklichkeit nur in der Bewegung erhält [3]). Durch diese Erklärung will Aristoteles die Schwierigkeiten vermeiden, welche man in dem Begriffe der Bewegung gefunden hatte; sie sei für ein Nicht-Seiendes oder für ein Unbestimmtes

---

1) Ib. I, 3. *οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.*

2) Ib. IV, 5. *καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ᾿ οὗ γεννᾶται.*

3) Met. XI, 9. *τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. — — λέγω δὲ τὸ ᾗ ὧδε· ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς· ἀλλ᾿ ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν. οὐ γὰρ ταὐτὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησίς τις. οὐκ ἔστι δὲ ταὐτό. — — ἐπεὶ δὲ οὐ ταὐτόν, — — ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν.* Dasselbe phys. III, 1; VIII, 1.

gehalten worden, weil sie weder zu dem, was dem Vermögen nach, noch zu dem, was der Wirklichkeit nach ist, gezählt werden könne; dies liege aber nur darin, daß sie eine unvollendete Wirklichkeit, eine Wirklichkeit und auch nicht eine Wirklichkeit ist, weil das Vermögende, dessen Wirklichkeit sie ist, noch nicht zur Wirklichkeit gekommen [1]. Es liegt aber hierin der Gedanke ausgedrückt, daß die Bewegung nur als eine Vermittlung des Vermögenden mit dem Wirklichen gedacht werden könne.

Das Vermögende hat nun an sich nicht die Kraft sich zur Wirklichkeit zu machen, und so kann auch die Bewegung nicht von ihm ausgehn. Zwar lassen sich Wesen denken, welche den Grund der Bewegung in sich selbst haben, aber in solchen muß doch ein Anderes das Bewegte und ein Anderes das Bewegende sein [2]. Da also in der Materie der Grund der Bewegung nicht liegt, so muß er in der Form gesucht werden, und die bewegende Ursache muß ein der Wirklichkeit nach Seiendes sein [3]. Aristoteles sucht hierbei die Schwierigkeiten zu lösen, welche über die Frage entstanden waren, ob das Leidende und das Thuende einander ähnlich oder unähnlich sein müßten.

---

1) Met. l. l. *τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον τὴν κίνησιν εἶναι αἴτιον, ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἔστι τιθέναι αὐτήν. οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν. ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν δοκεῖ εἶναί τις, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια· — — ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην.* Cf. phys. III, 2.

2) Phys. VII, 1; VIII, 5.

3) Phys. VIII, 5. *τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* De an. II, 5. *πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος.*

Durchaus gleiche und ununterschiedene Dinge können nicht unter einander leiden und thun, denn wie sollte sonst das Eine mehr zu thun vermögen als das Andere? Eben so wenig aber thun und leiden unter einander durchaus verschiedene Dinge, denn das, was sich nicht in derselben Gattung entgegengesetzt ist, kann nicht außer nur zufällig Eins durch das Andere leiden. Daraus folgt nun, daß Leidendes und Thuendes der Gattung nach gleich sein müssen, der Art nach aber ungleich und entgegengesetzt. Der Gattung nach bedeutet aber dem Aristoteles der Materie nach, der Art nach dagegen der Form nach, und der letzte Gegensatz würde hier die Form und die Beraubung sein, so daß im Allgemeinen gesagt werden müßte, der Gegensatz zwischen dem Leidenden oder Bewegten und dem Thuenden oder dem Bewegenden werde zurückgehn auf den Gegensatz zwischen dem, was die Form noch nicht hat, doch die Materie zur Form, und zwischen dem, was schon diese Form besitzt *). Wenn also das aus Form und Materie zusammengesetzte Wesen werden soll, so muß vor seiner Entstehung schon ein Wesen, was seine Form hat, vorhanden sein, welches die bewegende Ursache ist und jenes Wesen

---

*) De gen. et corr. I, 7. *τό τε γὰρ ὅμοιον καὶ τὸ πάντῃ πάντως ἀδιάφορον εὔλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου μηθέν· τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικὸν ἢ θάτερον; —— τό τε παντελῶς ἕτερον καὶ μηδαμῇ ταὐτὸν ὡσαύτως· — — οὐκ ἐξίστησι γὰρ ἑαυτὰ τῆς φύσεως ὅσα μήτ' ἐναντία, μήτ' ἐξ ἐναντίων ἐστίν. — — ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον. — — ἔστι μὲν γὰρ ὡς ἡ ὕλη πάσχει, ἔστι δὲ ὡς τὸ ἐναντίον.*

hervorbringt[1]. Es ist hieraus auch klar, daß die Form und die Wirklichkeit früher sein muß, als die Materie oder das Vermögen, wenigstens dem Begriffe nach, da sonst aus dem Vermögen oder der Materie keine Wirklichkeit hervorgehen könnte[2].

Wenn nun Aristoteles für eine jede Bewegung eine früher vorhandene bewegende Ursache sucht, welche schon etwas Wirkliches ist, so muß er dadurch natürlicher Weise in das Unendliche zurückgeführt werden und er muß daher annehmen, daß die Bewegung keinen Anfang habe. Soll eine Bewegung entstehn, so muß ein Bewegliches und ein zu bewegen Vermögendes vorhanden sein; es läßt sich aber nicht denken, daß beide vorhanden wären, ohne in wechselseitige Thätigkeit zu treten; es muß also entweder immer Bewegung gewesen sein, oder vor aller Bewegung muß das Bewegliche oder auch das zu bewegen Vermögende geworden sein; ein solches Werden wäre aber selbst eine Bewegung, und es würde also Bewegung vor der Bewegung gewesen sein, welches unmöglich ist. Daher bleibt nur übrig anzunehmen, daß die Bewegung ohne Anfang sei[3]. Es liegt hierin nichts Anderes, als das Suchen

---

1) Met. VII, 9. *ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν, ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἣ ποιεῖ.*

2) Met. XII, 7.

3) Phys. VIII, 1. *εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν [καὶ κινητικῶν] ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. εἰ δ' ὄντα προϋπῆρχεν ἀεὶ κινήσεως μὴ οὔσης, ἄλογον μὲν φαίνεται.* Bekker hat *καὶ κινητικῶν* gestrichen. Eine Handschrift hat *κινητικῶν* für *κινητῶν*, Simplikios scheint Beides gelesen zu haben.

einer Ursache für einen jeden vorhandenen Zustand, wie dies noch mehr daraus erhellt, daß Aristoteles meint, wenn Ruhe vor der Bewegung gewesen sein sollte, so würde man eine Ursache zu setzen haben, weswegen Ruhe, die Beraubung der Bewegung, gewesen sei; diese Ursache würde aber als aufgehoben gedacht werden müssen, ehe die erste Bewegung entstehen konnte; aufgehoben hätte sie jedoch nur werden können durch eine andere Bewegung und durch eine andere bewegende Ursache, so daß also auch hiernach wieder eine Bewegung vor der ersten Bewegung gewesen sein würde [1]). Dasselbe scheint dem Aristoteles auch daraus zu folgen, daß die Zeit ungeworden sei; denn sie könne nicht sein und nicht gedacht werden ohne das Jetzt; das Jetzt aber sei ein Mittleres zwischen der vergangenen und der zukünftigen Zeit, so daß also das Jetzt immer ein Vergangenes voraussetze, und weil dies für jedes Moment der Zeit gelte, auch kein Anfang der Zeit gedacht werden könne. Aus der Unendlichkeit der Zeit aber folgt dem Aristoteles auch die Unendlichkeit der Bewegung, weil die Zeit nur eine gewisse Bestimmung der Bewegung ist [2]). Bei dieser

---

1) L. l. *εἰ γὰρ τῶν μὲν κινητῶν ὄντων, τῶν δὲ κινητικῶν, ὁτὲ μὲν ἔσται τι πρῶτον κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον, ὁτὲ δὲ οὐθέν, ἀλλ᾽ ἠρεμεῖ, ἀναγκαῖον τοῦτο μεταβάλλειν πρότερον· ἦν γάρ τι αἴτιον τῆς ἠρεμίας· ἡ γὰρ ἠρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως· ὥστε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς ἔσται μεταβολὴ προτέρα.*

2) L. l. *εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνέγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον. — — ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.*

Ansicht muß Aristoteles auch nicht nur die Unendlichkeit der Bewegung vom Frühern aus, sondern auch nach dem Spätern zu behaupten, und es gelten dieselben Gründe dafür, daß die Bewegung nie aufhören werde, welche dafür angegeben werden, daß sie nie angefangen habe [1]). Es ist wohl kaum zu bemerken nöthig, daß diese Lehre auf das Genaueste mit der Ansicht zusammenhängt, daß die Materie ein ewiger Grund der Dinge sei. Nur noch stärker als in dieser wird hier das Bekenntniß gethan, daß wir doch gewissermaaßen bei der Erklärung der Erscheinungen auf einen Rückgang in das Unendliche stoßen, denn eine jede Wirklichkeit hat ihren Grund in einer unendlichen Reihe vorangegangener Entwicklungen, so wie sie auch wieder eine solche Reihe nach sich zieht.

Mit dem Begriffe der bewegenden Ursache ist aber auch auf das Engste der Begriff des Zweckes oder der Endursache verbunden. Denn die bewegende Ursache bezeichnet den Anfang, der Zweck aber das Ende der Bewegung, so daß die bewegende Ursache und die Endursache in einem ähnlichen Gegensatze gegen einander stehn, wie die Materie und die Form [2]). Auch hierin machen die Grundsätze der Sokratischen Schule dem Aristoteles sich geltend, daß er einem jeden Werden einen Zweck beilegt und alle Bewegung ihm nach dem Guten strebt, es müßte denn sein, daß etwas nur aus Zufall geschähe, d. h. aus einer Ur-

---

1) L. l.

2) Met. I, 3. *τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἔστι).* Ib. III, 2.

sache, welche nur nebenbei wirksam ist; denn nicht nur das Werden, welches aus einem verständigen Nachdenken hervorgeht und durch Kunst bewirkt wird, sondern auch das natürliche Werden hat einen Zweck [1]). Die Endursache in allem Geschehn zu erforschen, erscheint dem Aristoteles als die höchste Aufgabe der Wissenschaft, denn Alles geschieht des Zweckes wegen und die übrigen Wissenschaften müssen daher der Wissenschaft vom Zwecke und vom Guten als ihrer Führerin wie Sklaven folgen und dürfen nicht ihr zu widersprechen wagen [2]). Deswegen nennt er auch wohl die Endursache die erste Ursache, welche vor allen übrigen bestimmt werden müsse [3]).

Die Frage, worin der Zweck des Werdens bestehe, muß, wenn von sinnlichen Wesen die Rede ist, schon aus dem Vorigen beantwortet werden können. Denn die Bewegung soll die Verbindung der Materie mit der Form und damit das Wesen hervorbringen. Deswegen gilt dem Aristoteles das Platonische Wort, daß des Wesens wegen das Werden sei [4]), und weil alles Sein in dem Wesen gegründet, der Zweck aber das Gute ist, so ist auch das

1) Anal. post. II, 11. *ὥστε τὸ τέλος ἀγαθὸν ἕνεκά του γίγνεται καὶ ἢ φύσει ἢ τέχνῃ· ἀπὸ τύχης δ' οὐθὲν ἕνεκά του γίγνεται.*

2) Met. III, 2. *ἣ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη· τούτου γὰρ ἕνεκα τἄλλα.* Ib. I, 2.

3) Phys. II, 9; de part. an. I, 1.

4) De gen. an. V, 1. *τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.*

Sein der Zweck und besser als das Nicht-Sein *). Auch hierin zeigt sich, wie Alles dem Aristoteles aus dem Vermögen heraus zur Wirklichkeit strebt, welche in dem Vermögen angelegt ist. Da sich ihm aber die Wirklichkeit vermittelst der Bewegung erzeugt, so kommt sie nothwendig mit der Bewegung in die unmittelbarste Verbindung, und indem die Reihe der Bewegungen doch in das Unendliche fortdauert, muß die Wirklichkeit und der Zweck in der Bewegung selbst sein. Deswegen macht Aristoteles einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen zwei Arten der Thätigkeiten, von welchen die eine das Ziel und die Vollendung in sich hat, die andere aber nicht. Nach seiner Weise erläutert er diesen Unterschied durch Beispiele. Zu den Thätigkeiten der erstern Art gehört das Sehen, das Erkennen, das Lust-Fühlen, das Leben und das Glückselig-Sein; in ihnen ist Thätigkeit und Vollendung zugleich, indem mit dem Sehen Eins ist das Gesehen-Haben, mit dem Erkennen das Erkannt-Haben, mit dem Lust-Fühlen das Lust-Gefühlt-Haben, jeder auch zugleich lebt und gelebt hat oder glückselig ist und glückselig gewesen ist. Ein Anderes dagegen findet bei andern Thätigkeiten statt; denn wer lernt, hat noch nicht gelernt, wer gesund wird, ist noch nicht gesund geworden und überhaupt was bewegt wird, ist noch nicht bewegt worden und was wird, ist noch nicht geworden; solche Thätigkeiten haben ihre Vollendung und ihr Ziel außer sich. Jede Thätigkeit der erstern Art nennt nun Aristoteles Energie und was er unter dieser versteht,

---

*) De gen. et corr. II, 10. *βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι.*

das, verlangt er, soll aus den angegebenen Beispielen uns deutlich werden; die andere Art der Thätigkeiten nennt er Bewegung oder unvollendete Energie, ein Uebergehen aus dem Vermögen zur Wirklichkeit, während in der Energie schon die Wirklichkeit und der Zweck sich vorfindet [1]). Dieser Unterschied ist der Lehre des Aristoteles wesentlich. Denn indem er in dem Wesen der Dinge ihre Vollendung sucht, welche aber vom Vermögen aus nur durch die Bewegung wird und in der Bewegung sich erhält, muß er nothwendig das noch unvollendete Dasein der Dinge von dem, in welchem sie das wirklich sind, nach welchem ihr Vermögen strebt, unterscheiden und ihre Wirklichkeit muß ihm als eine Thätigkeit aus ihrem Vermögen heraus erscheinen, welche nicht Bewegung, sondern Ruhe in dem erreichten Zwecke ist [2]).

---

1) Met. IX, 6. *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν καὶ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν. — — ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκε· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν· τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.* Top. VI, 8; eth. Nic. VII, 13; phys. VIII, 5; de an. II, 5. In der angeführten Stelle der Topik wird das *ἐνεργεῖν* von dem *ἐνεργηκέναι* noch unterschieden, doch nur sofern das Letztere ein schon Vergangenes des Ersteren bezeichnet. Sonst ist in dem *ἐνεργεῖν* das *ἐνεργηκέναι* enthalten.

2) Phys. VII, 3. *τῆς ἐνεργείας οὐκ ἔστι γένεσις. — — εἰς δὲ τὸ ἠρεμεῖν οὐκ ἔστι γένεσις.* Die Energie findet für die Bewegung statt, aber auch für die Unbewegtheit. Eth. Nic. VII, 15. *οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας.* Dies gilt für die Energie Gottes; für die beweglichen Dinge ist die Unbewegtheit Ruhe. Phys. III, 2.

Diese Unterscheidung des Aristoteles zwischen der Bewegung und der Energie eröffnet uns einen weiten Blick in den Geist seiner Lehre. Er erscheint uns auch hier wieder in dem Bestreben, das Wahre in allen Dingen recht fest zu ketten an die veränderliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Deswegen ist ihm die Wirklichkeit, welche er zu erkennen sucht, und der Zweck zwar etwas von der Bewegung und dem Werden Verschiedenes, erscheint ihm aber doch in der genauesten Verbindung mit diesen. Denn die Bewegung ist selbst eine Energie, doch eine noch nicht vollendete, und die Energie verbindet in sich die gegenwärtige Bewegung mit ihrer Vollendung; sie ist zugleich Erkennen und Erkannt-Haben, Leben und Gelebt-Haben. In dem Worte Energie liegt schon ausgedrückt, wie der Zweck und das Wahre in der Erscheinung nicht von dem Werden getrennt sein soll, sondern zu denken ist als der höhere Grund des Werdens im Werden selbst, als das Uebersinnliche im Sinnlichen. In diesem Sinne steht die Energie oder Entelechie des Aristoteles der Platonischen Idee entgegen; denn wenn diese als ein von allem Werden abgetrenntes, rein für sich bestehendes und beharrliches Sein gedacht wird, so ist dagegen jene Grund eines Werdens und in dem Werden das Wahre. Es bildet sich hier wieder derselbe Gegensatz nur in einer vollendetern und vom Sinnlichen reinern Form aus, welcher in der Vor-Sokratischen Philosophie die Meinungen über die Frage getheilt hatte, ob das Beharrliche oder das Werdende das Wahre sei.

Hier haben wir nun die vier Ursachen zusammen, welche Aristoteles, als zur Erklärung der Wesen und ihrer Erscheinung nöthig, neben einander zu stellen pflegt, die

materielle, die formelle, die bewegende und die End-Ursache [1]). Diese vier Ursachen sind wirksam in einem jeden sinnlichen Wesen. Denn ohne Materie kann nichts sein, was irgend eine Art des Werdens hat, und eine Form muß an einem jeden wirklichen Dinge hervorgebracht worden sein, hervorgebracht aber konnte sie nur werden durch eine bewegende Ursache, und endlich bildet sich auch, wenn wir auf die erste Ursache zurückgehn, Alles eines Zweckes wegen, denn der Zufall und das Glück sind nicht schlechthin Ursache, sondern nur nebenbei [2]). Zwar scheint es zuweilen, als wenn Aristoteles auch wohl Dinge annähme, denen irgend eine der vier Ursachen nicht zukäme, allein alsdann versteht er unter solchen Dingen nicht Wesen, sondern nur etwas, was an einem Wesen ist [3]). Dagegen für ein jedes physisches oder dem Werden unterworfenes Wesen muß man alle vier Ursachen suchen, wenn man eine vollständige Einsicht in dasselbe gewinnen will [4]).

---

1) An. post. II, 11; met. I, 3; phys. II, 3; 7; de gen. an. I, 1.

2) Phys. II, 5. *καὶ ἔστιν ὡς οὐθὲν ἀπὸ τύχης δόξειεν ἂν γίγνεσθαι· — — ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίγνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίγνεται· καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ᾽ ἁπλῶς οὐδενός.*

3) Ib. VIII, 4; 5.

4) Ib. VIII, 4. *ὅταν δή τις ζητῇ, τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας· οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ᾽ ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ᾽ ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ᾽ ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. — — περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γεννητὰς ἀνάγκη οὕτως μετιέναι, εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἴτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν.*

Wenn daher auch die vier Ursachen von einander zu unterscheiden sind, so sind sie doch nicht von einander getrennt als Ursachen des Wesens zu betrachten, ja sie verhalten sich auch zum Theil so zu einander, daß sie einen und denselben Gegenstand bedeuten und nur nach der verschiedenen Rücksicht, in welcher dieser Gegenstand gedacht wird, von einander unterschieden werden. Dies wird besonders von der formellen Ursache und von dem Zwecke zu bemerken sein, von welchen Aristoteles nicht selten behauptet, daß sie eins und dasselbe sind [1]), so daß er zuweilen sogar nur drei Ursachen zählt, indem er Form und Zweck in Eins zusammenzieht [2]). Wir müssen uns hierbei daran erinnern, daß die Form das reine Wesen bezeichnet, so wie es an und für sich ohne die materielle Grundlage, welche nur das Vermögen zum Wesen enthält, als ein Wirkliches ist. Daher wird die Form das genannt, was etwas ohne Materie in Wahrheit ist (*τὸ τί ἦν εἶναι*); sie heißt der Begriff des Wesens (*λόγος τῆς οὐσίας*) oder auch nur das Wesen schlechthin [3]). Nun haben wir schon gesehn, daß dem Aristoteles die Bewegung und das Werden nur ein Verhältnißmäßiges sind, welches in Beziehung zum Zweck erst seine Bedeutung gewinnt. Hier aber erfahren wir, daß der Zweck, welcher durch das Werden erreicht werden soll, nichts Anderes ist, als das von der

---

1) L. l.; de gen. an. I, 1. *ὅ τε γὰρ λόγος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ταὐτόν.* Phys. II, 7; de gen. et corr. II, 9. *ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας.*

2) De gen. et corr. l. l.

3) Met. I, 3; VIII, 4; anal. post. II, 11; de gen. an. l. l.

Materie freie Wesen oder die reine Form, welche zwar immer in den sinnlichen Dingen mit der Materie verbunden ist, aber doch von der Materie unterschieden werden muß, wie der Zweck von dem Mittel und der Bedingung seiner Erreichung. Daher ist ihm die Natur als Werden nichts als der Weg zu der Natur, welche das Was und die Form ist [1]), und die Form und den Begriff des reinen Wesens nennt er auch wohl mit einem Platonischen Ausdrucke das Musterbild, welchem die Natur nachstrebt [2]). Doch das, was Aristoteles mit denselben Worten sagt, wie Platon, gilt ihm in einem andern Sinne; denn ihm ist der Zweck, wie früher gezeigt, auch in der verwirklichenden Thätigkeit, in der Energie. Zwar unterscheidet er zwischen solchen Zwecken, welche in der verwirklichenden Thätigkeit bestehn, und zwischen andern, welche gewisse, außer der Thätigkeit liegende Werke bezeichnen [3]); allein es ist offenbar, daß solche Werke nur in einem untergeordneten Sinne Zwecke sein können, indem es bei denselben auf den Gebrauch ankommt und sie nur als Werkzeuge dienen, zu welchen die richtige Thätigkeit kommen muß, wenn der wahre Zweck erlangt werden soll [4]); so wie auch in allen solchen

---

1) Phys. II, 1. *ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. — — ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἔκ τινος εἴς τι ἔρχεται ἢ φύεται· εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ. ἡ ἄρα μορφὴ φύσις.* Met. IV, 2. *ὁδὸς εἰς οὐσίαν.*

2) Phys. II, 3. *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι.*

3) Eth. Nic. I, 1. *διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά.*

4) L. l.

Werken die Thätigkeit selbst mit enthalten ist [1]). Deswegen nennt auch Aristoteles schlechthin das Werk und den Zweck die Energie [2]), und da von ihm das wirkliche Wesen und die Form im Gegensatz gegen das bloß materielle Vermögen gedacht wird, erscheint ihm auch das Wesen und die Form als die Energie [3]). Hiernach erscheint also als der Zweck eines jeden Dinges sein vollendetes Wesen, welches mit seiner vollendeten Thätigkeit Eins ist; dies ist das Beste, was ein Jedes vollbringen kann, dies ist das Gute, nach welchem Alles als nach seinem Zwecke strebt, in der vollen Thätigkeit seines Wesens zu sein; wir selbst sind gewissermaaßen Zweck, indem uns unser Wesen in voller Thätigkeit beiwohnt [4]).

Es muß sich uns hieraus eine nähere Bestimmung, eine Erweiterung, ja eine wahre Umgestaltung des Begriffes der Form ergeben, wenn wir ihn im Sinne des Aristoteles auffassen, verglichen mit dem, was man gewöhnlich Form zu nennen pflegt. Denn zuerst ist es klar, daß

---

1) Met. IX, 8. *ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν.*

2) L. l. *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια· — — τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον.* Magn. mor. II, 12. *ἔστι μὲν οὖν τὸ αὐτὸ τέλος τε καὶ ἐνέργεια καὶ οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος.*

3) Met. l. l. *ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.*

4) Phys. II, 2. *βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον. — — ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος.* Met. V, 16. *ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τέλεια, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.*

er uns nicht etwas Feststehendes und gleichsam Starres an den Dingen bezeichnen soll, noch weniger etwas gleichsam von außen ihnen Angebildetes, wiewohl zu einer solchen Vorstellung die mancherlei Beispiele des Aristoteles, welche von der Bildsäule und dem Hause oder solchen ähnlichen Kunstwerken hergenommen sind, leicht verführen könnten; vielmehr soll die Form zwar durch eine äußere bewegende Ursache der Dinge hervorgebracht werden, aber doch in ihrem eigenen Vermögen liegen, ihr innerliches Wesen bilden, als ihre eigenthümliche Tugend, ihre vollendete Thätigkeit gedacht werden. Ist nun die Form nicht etwas Starres und Aeußerliches den Dingen, so wird sie auch nicht als etwas Körperliches vorzustellen sein; vielmehr gehört das Körperliche nur dem Materiellen an. Deswegen streitet Aristoteles gegen den Demokritos, welcher in der körperlichen Gestalt das Wesen und die Form der Dinge gesucht hätte; denn nicht in jener bestehe das, nach welcher die Frage forsche, was etwas sei. Sonst würde der abgestorbene Körper, welcher noch die äußere Gestalt eines Menschen bewahre, noch ein Mensch sein, und eine hölzerne Hand wäre nicht bloß gleichnamig der wirklichen Hand, sondern sie hätte das wahre Wesen dieser. Nur das sei eine wahre Hand, was das Werk einer Hand vollbringen könne *). Des lebendigen Wesens Form sei da-

---

*) De part. an. I, 1. *καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὁπωσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός.*

her vielmehr die Seele, welche das Werk des Lebens vollbringt, als der Körper, welcher nur Materie ist [1]). So geht also der Begriff der Form wenigstens bei dem lebendigen Wesen ganz über das Körperliche hinaus; daß aber etwas Aehnliches auch bei den unbelebten Dingen stattfinde, können wir daran erkennen, daß in ihnen die gestaltende Thätigkeit in dem Werke die Form sein soll, deutlicher jedoch wird uns dies erst dann werden, wenn wir die Gedanken des Aristoteles über den Zusammenhang der Ursachen unter einander noch weiter verfolgt haben.

Nicht nur das Wesen und der Zweck, sagt Aristoteles, sind Eins, sondern auch die bewegende Ursache kommt oftmals auf dasselbe hinaus; denn die erste Ursache der Bewegung ist von derselben Art und Form, von welcher das Bewegte ist; der Mensch erzeugt den Menschen und eine jede Form eine andere Form derselben Art [2]). Dies hängt mit der Art zusammen, wie Aristoteles das Werden daraus erklärte, daß eine wirkliche Form in einer Materie, welche dem Vermögen nach der Form gleich ist, dieselbe

---

ὁμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐθὲν ἔτι τῶν τοιούτων ἐστί, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμός, χείρ. Met. VII, 10; 11.

1) Met. VII, 11. *ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη.* De part. an. l. l.; de an. II, 4.

2) Phys. II, 7. *ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι· τὸ δὲ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ.* Die Einschränkung, welche in dem *πολλάκις* liegt, wird durch den allgemeinen Beweis wieder aufgehoben. Dies ist eine Eigenheit der Aristotelischen Ausdrucksweise, welche öfter vorkommt.

Form hervorbringe. Aristoteles sucht dies in vielen Beispielen anschaulich zu machen. Zuerst in den natürlichen Dingen ist es offenbar, daß durch die Kraft des Gleichen Gleiches hervorgebracht wird, denn der Mensch erzeugt den Menschen und das Warme das Warme; aber auch in den Dingen, welche durch den Verstand des Menschen gebildet werden, findet dasselbe statt; denn zuerst muß die Form in dem Verstande des Menschen vorhanden sein, ehe dieselbe in dem Werke zur Wirklichkeit gebracht werden kann. So ist die Form der Bildsäule in dem Verstande die Ursache der Bewegung, durch welche die Bildsäule wird, so ist die Gesundheit früher in dem Gedanken des Arztes und wird in diesem die bewegende Ursache, durch welche sie in dem kranken Körper entsteht, und so ist die Heilkunst gewissermaaßen die Gesundheit und die Baukunst die Form des Hauses. Aristoteles geht in dieser Richtung so weit, daß er zuweilen nur drei Ursachen zählt, indem er die bewegende Ursache und die Form ganz als Eins betrachtet. Doch ist hier der Unterschied nicht zu übersehn, daß die bewegende Ursache eines Dinges in einer andern Materie dasselbe ist, was die Form des Dinges, oder, wie dies auch ausgedrückt wird, daß die bewegende Ursache zwar der Art oder der Form, aber nicht der Zahl nach dem Wesen des Dinges gleich ist *).

---

*) Met. IX, 8. *τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ᾽ οὔ. λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ᾽ ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ᾽ οὔπω. — — εἴρηται δ᾽ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας λόγοις, ὅτι ἅπαν*

Wie nun auch in dieser Verbindung des Begriffes der Form mit der bewegenden Ursache jene etwas innerlich Thätiges bezeichnet, das zeigt sich am offenbarsten an den Beispielen, welche von der verständigen Thätigkeit des Menschen hergenommen werden. Denn in ihnen wird die äußere Form eben nur als der Abdruck des vernünftigen Zwecks angesehn, welcher ursprünglich innerlich angelegt, später äußerlich sich gestaltet. Dasselbe aber gilt auch von den natürlichen Erzeugnissen, indem diese als etwas Gleichartiges mit der bewegenden Kraft gesetzt werden, welche aus einem Andern herauswirkend eine gleiche bewegende Kraft nur in einer andern Materie hervorbringt. Hierbei wird die Verschiedenheit der einzelnen Wesen allein auf die Materie zurückgeführt, und Alles, was in den Erscheinungen nicht in dem ganzen Gebiete einer Art ein Gemeinschaftliches ist, sondern bei einzelnen Wesen auf besondere Weise

---

τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. Ib. XII, 4. *ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγεία γάρ πως ἡ ἰατρικὴ καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομικὴ καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.* Das *ἐναντίον* in dieser Stelle bedeutet die *στέρησις*, welche gewissermaaßen Form und gewissermaaßen Ursache der Bewegung, eigentlicher aber der Form entgegengesetzt ist. In den Werken der Kunst scheint dies anders zu sein. Met. VII, 7. *ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγιείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην.* Doch ist auch in diesen Fällen die bewegende Ursache in einer Materie zu denken, nur in einer der bewegten Materie nicht gleichartigen. Cf. de gen. et corr. I, 7. *ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική.* Nur wo der reine *νοῦς* wirksam ist, fällt die Materie gänzlich weg, wovon später die Rede sein wird.

sich zeigt, soll nicht aus der Endursache, sondern aus der Materie stammen [1]). Die Form der Dinge ist ihre Art und diese Art ist die ewige bewegende Kraft, welche durch alle natürliche Wesen hindurchgeht. In den lebendigen Wesen, lehrt Aristoteles, strebt Alles nach dem Ewigen und Göttlichen; da sie aber als vergänglich ihrem individuellen Dasein oder der Zahl nach nicht der Ewigkeit theilhaftig sein können, so streben sie darnach, ihr so theilhaftig zu werden, wie sie es können, nemlich der Art nach, und sie hinterlassen nicht dasselbe, sondern ein ihnen Gleiches, nicht der Zahl, sondern der Art nach [2]). Und auch die vergänglichen elementarischen Körper ahmen beständig dem Unvergänglichen nach; denn immer sind sie in Thätigkeit und an und für sich und in sich haben sie die Bewegung [3]). Daher betrachtet Aristoteles die ewige Bewegung in der Natur wie ein Leben aller von Natur mit einander verbundener Dinge [4]). In allen verschiedenen Weisen

---

1) De gen. an. V, 1. *περὶ δὲ τούτων καὶ των τοιούτων πάντων οὐκέτι τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ νομίζειν εἶναι τῆς αἰτίας. ὅσα γὰρ μὴ τῆς φύσεως ἔργα κοινῇ, μηδ' ἴδια τοῦ γένους ἑκάστου, τούτων οὐθὲν ἕνεκά του τοιοῦτον οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται· ὀφθαλμὸς γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του, πλὴν ἂν ἴδιον ᾖ τοῦ γένους τοῦτο τὸ πάθος.*

2) De an. II, 4. *ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ' ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν.*

3) Met. IX, 8. *μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ· καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ. καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.*

4) Phys. VIII, 1. *κίνησις — ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ*

alſo des natürlichen Daseins iſt von keiner todten Form die Rede, vielmehr iſt das ganze Beſtreben des Ariſtoteles darauf gerichtet, Alles, ſoviel es möglich iſt, auf die lebendigen und belebenden Thätigkeiten zurückzuführen, welche das Weſen der Dinge bilden.

Doch überall iſt es wohl nicht möglich; es giebt auch gewiſſe Elemente des Seins, in welchen die lebendige Kraft nicht durchdringen kann. Dies, ſo wie es der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſich aufdrängt, bewegt auch den vorſichtigen, den nach allen Seiten umherſchauenden Ariſtoteles, welcher vor jedem Aeußerſten und jedem Ausſchließenden in der Behauptung ſich verwahrt, und er nimmt denn in den Gründen der Dinge etwas an, was dem vernünftigen Zwecke, der thätigen Form, der bewegenden Kraft gewiſſermaaßen entgegengeſetzt iſt. Wir haben geſehn, daß drei der Urſachen, aus welchen Ariſtoteles das ſinnliche Weſen ableitet, auf Eins zurückgeführt werden können; aber dieſe ſind auch, um uns eines neuern Ausdrucks zu bedienen, nicht das Sinnliche, ſondern das Ueberſinnliche in den ſinnlichen Weſen; dagegen mit der vierten Urſache möchte es uns nicht gelingen, ſie mit den drei übrigen auf Eins zurückzuführen; ſie iſt der Grund des Sinnlichen und das Sinnliche in den Dingen ſelbſt, ſofern es von dem Ueberſinnlichen getrennt gedacht wird, die Materie. Daher wird vom Ariſtoteles ein Gegenſatz feſtgehalten zwiſchen der Materie und den übrigen Arten der Gründe. Auf ähnliche Weiſe geſtaltet ſich ihm dieſer Gegenſatz, wie dem

---

τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.

Platon. Am meisten wird die Materie entgegengesetzt dem Zwecke oder dem Guten. Sie ist zwar nicht das Böse, wie früher bemerkt, sondern nur das, was das Vermögen hat zum Entgegengesetzten und also auch zum Guten und zum Bösen und was daher, wenn es in den Dingen ist, beweist, daß in ihnen noch nicht gänzlich das Gute zur Wirklichkeit gekommen, mithin eine Beschränkung des Guten bezeichnet. In diesem Gegensatze spricht Aristoteles auch, wie Platon, nur von zwei Ursachen, von dem Zweck und dem, was aus Nothwendigkeit ist [1]). Doch ist die Nothwendigkeit, welche Aristoteles in der sinnlichen Welt anerkennt, nicht eine solche, wie sie Viele gedacht haben, nemlich eine bewegende Natur, welche etwa nach dem Gesetze der Schwere die Welt gebildet habe [2]). Zwar zählt er zuweilen auch wohl die bewegende Ursache zu dem Nothwendigen [3]), aber alsdann ist nicht die bewegende Ursache an sich, sondern nur ihre Verbindung mit der Materie gemeint [4]). Er unterscheidet genauer die Arten der Nothwendigkeit, von welchen überhaupt gesprochen werden kann. Die eine Nothwendigkeit ist die äußere oder gewaltsame, wenn etwas verhindert, daß etwas Anderes seinem natürlichen Streben folge, eine andere die innere Nothwendig-

---

1) De part. an. I, 1. *εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης.* Ib. III, 2; 7. *οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν.*

2) Phys. II, 9.

3) De gen. an. V, 1. *οὔτε δ' ἐπ' ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένων εἰς τὴν ὕλην καὶ τὴν κινήσασαν ἀρχὴν ἀνακτέον τὰς αἰτίας.*

4) Phys. II, 9. *φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.*

keit, welche in dem Begriffe liegt, weil nichts sich anders verhalten kann, als seinem Begriffe gemäß [1]); eine dritte Art der Nothwendigkeit aber ist die der Materie; es ist eine bedingte Nothwendigkeit, welche vom Zweck abhängt. Unter Voraussetzung des Zweckes nemlich ist das Mittel nothwendig; wenn der Zweck werden soll, so muß ein Anderes sein, durch welches er wird; dies ist die Materie [2]). So wie Aristoteles pflegt, vergleicht er auch dies Verhältniß der Gründe des Seins mit den Formen des Denkens; der Schlußsatz erscheint ihm als der Zweck, welcher durch die Vordersätze gewonnen wird, und diese sind die Materie, welche nur unter der Voraussetzung, daß der Schlußsatz gesucht werden soll, ihre Nothwendigkeit haben [3]). So wird denn nach dem Vorgange des Platon auch vom Aristoteles die Materie nur als Mitursache betrachtet, während der Zweck die Hauptursache ist [4]), oder sie heißt auch wohl

---

1) Met. V, 5; XI, 8; an. post. II, 11.

2) Phys. II, 9. *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά τού ἐστιν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην, ἀλλ' ἕνεκά του. — — ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.* De part. an. I, 1. *πολλὰ γὰρ γίνεται, ὅτι ἀνάγκη. ἴσως δ' ἄν τις ἀπορήσειε, ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη· λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως.*

3) De part. an. I, 1; met. V, 2. *καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια.*

4) De an. II, 4; cf. met. V, 5; phys. II, 9.

das, was nothwendig sein muß, wenn etwas Anderes ist [1]) Es ist offenbar, wie hierdurch der Werth der materiellen Ursache sehr herabgesetzt wird; sie erscheint gar nicht als eine selbstständige, sondern nur als eine abhängige Ursache; auf den Namen eines ersten Grundes hat sie mit vollem Rechte keinen Anspruch. Daher wird auch die Endursache ohne alle Beschränkung die Ursache der Materie genannt [2]); denn das Vermögen ist nur der Energie wegen [3]) und nicht im Werden ist die Ursache des Wesens zu suchen, sondern die Ursache des Werdens liegt im Wesen, weil das Werden nur wegen des Wesens ist [4]). Hierin können wir nun wohl erkennen, wie Aristoteles dahin strebte, auch die Erkenntniß des Materiellen sich zugänglich zu machen, indem es eben doch auch seinem Grunde nach wieder auf das Zweckmäßige und damit auf den Begriff und die Form zurückläuft; nur müssen wir dabei erinnern, daß doch die Nothwendigkeit, weswegen der Zweck eines ihm fremden Mittels sich bedient, dadurch nicht zur Erklärung kommt und daß deswegen auch in den materiellen Dingen immer

---

1) An. post. II, 11. *το τινῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι.*

2) Phys. II, 9. *καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι. μᾶλλον δὲ ἡ τινὸς ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους.*

3) Met. IX, 8. *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται· οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν, ὁρῶσι τὰ ζῶα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν, ὄψιν ἔχουσιν κτλ.*

4) De gen. an. V, 1. *ὥσπερ γὰρ ἐλέχθη κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, οὐ διὰ τὸ γίγνεσθαι ἕκαστον ποιόν τι, διὰ τοῦτο ποιόν τί ἐστιν, ὅσα τεταγμένα καὶ ὡρισμένα ἔργα τῆς φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τὸ εἶναι τοιαδὶ γίγνεται τοιαῦτα· τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.*

noch etwas übrig bleibt, was dem Zwecke nicht völlig unterworfen, die Erkenntniß zu fliehen scheint [1]).

Aus diesen Untersuchungen wird es uns nun wohl klar sein, daß man die vier Ursachen zusammenfassen muß, wenn man den Gedanken, welcher dem Aristoteles bei Unterscheidung derselben vorschwebte, sich zum Verständniß bringen will, wie er denn auch selbst sie gewöhnlich zusammenstellt. Offenbar ist es, daß er die Bildung der Welt nach der Analogie der künstlerischen Wirksamkeit sich denkt. Daher sind auch die Beispiele, an welchen er das Zusammensein aller vier Ursachen anschaulich machen will, von der Bildung künstlerischer Werke hergenommen. Damit eine Bildsäule, damit ein Haus werde, dazu wird die Kunst oder der Künstler, die bewegende Ursache verlangt, dazu gehört ein Zweck, nemlich das Werk, welches vollbracht werden soll, dazu eine Form oder ein Gedanke (λόγος), nach welchem das Werk ausgeführt wird, dazu eine Materie, nemlich Erz oder Steine [2]). Eben so müssen diese vier Ursachen zusammenwirken, um das zu erzeugen, was die Natur erzeugen will. Da ist der Saame als die Materie und das dem Vermögen nach Seiende, aus welchem das lebendige Wesen werden soll, da ist als die bewegende Ursache das Erzeugende, da die allgemeine Form des lebendigen Wesens, welche aus dem Saamen werden soll und welche eben auch den Zweck bedeutet, um dessentwillen

---

1) In der zuletzt angeführten Stelle tritt dies daran hervor, daß neben dem Geordneten und Bestimmten in der Natur noch etwas Ungeordnetes und Unbestimmtes angenommen wird.

2) Met. III, 2.

der Prozeß des Werdens eingeleitet wird [1]). Um diesen Gedanken durchführen zu können, widerlegt Aristoteles die Meinung, daß die Welt aus Zufall oder von selbst durch blinde Naturkraft entstanden sei. Denn da der Zufall und das Ungefähr nur nebenbei Ursachen sind und sich an das anschließen, was von Natur wegen eines Zweckes geschieht, so müßte die Welt, sollte sie auch aus Zufall und Ungefähr sich gebildet haben, doch aus Natur oder Vernunft als ihren frühern Ursachen hervorgegangen sein [2]). Deswegen weist er auch den Einwurf ab, daß nicht eines Zweckes wegen die natürlichen Dinge werden könnten, weil man doch die bewegende Natur nicht sich berathen sehe, denn auch die Kunst berathe sich nicht [3]), wobei wohl die Vorstellung herrscht von einer Kunst, welche aus unbewußtem Triebe bildet. Zuletzt aus demselben Grunde gilt ihm auch der Einwand nichts, welcher in den Misbildungen der Natur einen Beweis finden will, daß Vieles zwecklos geschehe; denn dasselbe sei auch bei der Kunst der Fall; der Künstler, obgleich Alles eines Zweckes wegen bildend, verfehle

---

1) De part. an. I, 1; met. VIII, 4.

2) Phys. II, 6. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια, ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐθὲν δὲ κατὰ συμβεβηκός ἐστι πρότερον τῶν καθ' αὑτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὑτό. ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστε εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός. Met. XI, 8.

3) Phys. II, 8. ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.

doch nicht selten den Zweck, und als ähnliche Fehlgriffe der Natur müßten auch ihre Misbildungen angesehn werden *). Diese ganze Vorstellungsweise von den Gründen der Welt weicht nun auch von der Platonischen Lehre nicht sehr ab, ja sie scheint uns dem Charakter des Griechischen Volkes überhaupt zu entsprechen, dessen Geist sich eben besonders in der künstlerischen Thätigkeit bewährt hat. Eigenthümlich ist dem Aristoteles in dieser Beziehung nur dies, daß er Materie und Form auf das Genaueste verkettete, indem jene nur das der Möglichkeit nach ist, was diese der Wirklichkeit nach, beide also dem Begriffe nach für einander bestimmt, daß er auch die bewegende Ursache als eine in einer andern Materie schon vorhandene gleichartige Kraft ansah, so wie der Künstler eine bewegende Kraft in der Materie besitzen muß, um seine Idee in der fremden Materie zu verwirklichen, und daß er so, in jede gebildete Form eine bildende Kraft legend, den Zweck der künstlerischen Thätigkeit in der Welt nicht als eine todte oder starre Gestalt betrachtete, sondern als eine lebendige und belebende Thätigkeit.

Bis jetzt haben wir die Gründe des Wesens nur als bedingte Gründe kennen gelernt, als Formen, welche mit einer Materie verbunden ein Wesen bilden, als Zwecke

---

*) L. l. ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην. ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς καὶ ἐπότισεν οὐκ ὀρθῶς ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. εἰ δή ἐστιν ἔνια κατὰ τέχνην, ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται, ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαξτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.

solchen Wesen gemäß und als bewegende Kräfte in der Materie, wobei immer wieder vorausgesetzt werden muß, daß sie ihr Dasein aus einem andern Grunde haben, welcher ihre Form mit ihrer Materie verband. Doch es muß ein Letztes in allen Arten der Ursachen gesucht werden, weil keine Wissenschaft sein könnte, wenn die Ursachen in das Unendliche fort, die eine von der andern, abhingen [1]). Eine erste Materie muß sein, so wie eine erste bewegende Kraft [2]). Wenn die Begriffsbestimmungen, welche die Form betreffen und das Wesen, in das Unendliche gingen, so würde gar keine Begriffsbestimmung möglich sein, indem eine jede folgende von der ersten abhängt und wenn also die erste nicht wäre, auch die folgenden nicht sein könnten [3]). Wenn wir nicht ein ewiges, vom Sinnlichen getrenntes und bleibendes Wesen annähmen, wie könnte dann wohl eine Ordnung in der Welt sein? [4]) Gäbe es keinen letzten Zweck, so würde dadurch alles Gute aufgehoben werden und es würde keine Vernunft in der Natur der Dinge geben, denn die Vernunft thut Alles eines Zwecks und Zieles wegen und Niemand würde etwas unternehmen, wenn er nicht zu einem Ende gelangen könnte [5]).

---

1) Met. II, 2.

2) Phys. V, 1. *ἐπεὶ δ' ἐστὶ μέν τι τὸ κινοῦν πρῶτον, ἔστι δέ τι τὸ κινούμενον.*

3) Met. II, 2. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὁρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ. ἀεί τε γάρ ἐστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν· οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον ἔστιν.*

4) Met. XI, 2; XII, 10.

5) Met. II, 2. *ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου· ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦ-*

Auf eine ähnliche Weise ergiebt sich denn auch, daß eine erste bewegende Ursache sein muß, weil man sonst in das Unendliche zurückzugehn genöthigt sein würde, immerfort die bewegende Ursache des Bewegten suchend, ohne je eine Wissenschaft von dem Grunde der Bewegung zu finden *).

Dieser Lehre Hauptgrund liegt offenbar in der Ansicht, welche aus früherer Zeit durch den Platon auf den Aristoteles übergegangen ist, daß ein bestimmter und begrenzender Grund gesetzt werden müsse, weil das Unbegrenzte die Wissenschaft fliehe. Allein es hat einige Schwierigkeit, in dem Systeme des Aristoteles die Nothwendigkeit einer ersten Ursache der Bewegung nachzuweisen, und deswegen ist er auch besonders weitläuftig in dieser Untersuchung, während er die Nothwendigkeit eines letzten Zweckes und einer ersten Form nur ganz kurz als eine Forderung der Wissenschaft aufstellt. Wir müssen hier einige Hauptpunkte seines Beweises anführen, obgleich sie von ihm mit gewissen Lehren seiner Physik in Verbindung gebracht worden sind, da die Sache doch wesentlich zu den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft gehört. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Aristoteles die bewegende Ursache zwar der

---

τον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα. ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν· καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν. οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων· τοῦτο γάρ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν.

*) L. l.; phys. VIII, 5. *καὶ ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει. — — ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐθὲν πρῶτον.*

Form und der Art nach als Eins mit der hervorzubringenden Form ansieht, aber doch als eine Ursache setzt, welche in einer andern Materie ist, woraus sich denn nothwendig ergiebt, daß sie selbst vermittelst einer andern bewegenden Ursache geworden. Und so muß denn die Reihe der bewegenden Ursachen unendlich sein, so wie auch die Zeit unendlich ist, in welcher die Bewegung sich fortsetzt *). Man sieht hiernach nicht ein, wie eine erste bewegende Ursache zu finden sei. Allein wenn nach diesen Grundsätzen die Reihe der bewegenden Ursachen in das Unendliche verfolgt wird, so hat man auch nur die sinnlichen und vergänglichen Wesen im Auge, die Wesen, welche im Werden und in der Bewegung sind; man muß sich aber über das Gebiet des Werdenden und des Vergänglichen erheben, wenn man die ersten Gründe finden will. Daß ein solches Gebiet anzuerkennen sei, das sucht Aristoteles selbst aus der Betrachtung des Sinnlichen nachzuweisen; er erhebt sich dadurch zu dem Begriffe eines unbewegten Bewegers und die Gründe, welche er für die Annahme eines solchen angiebt, müssen wir daher hier in das Auge fassen.

Wenn man nach einer gewöhnlichen Vorstellungsweise annehmen wollte, daß ein jedes Bewegende auch selbst bewegt sein müßte, so würde die Frage sein, ob es in derselben Art bewegt wäre, wie das von ihm Bewegte, oder nicht. Doch wäre auch das Letztere der Fall, so daß etwa das im Raum Bewegende sich nur veränderte, aber nicht im Raum bewegt würde, so würde es doch zuletzt wieder

*) Met. XII, 6.

auf das Erstere zurückkommen. Denn da die Arten der Bewegung begrenzt sind, so würde das Bewegen und Bewegt-Werden in den verschiedenen Arten im Kreise herumgehn müssen und es würde sich ergeben, wenn man die Mittelglieder überspringt und auf die frühere Ursache zurückgeht, daß doch wieder das Bewegende in derselben Art bewegt würde, in welcher es bewegte. Dies aber anzunehmen, ist abgeschmackt; denn es würde folgen, daß etwa der Lehrende in derselben Art lernte, in welcher er lehrte, und überhaupt würde Alles in derselben Weise beweglich sein, in welcher es zu bewegen fähig ist, der Baukünstler würde auch ein passender Stoff zum Bauen und der Arzt ein zu Heilender sein in derselben Weise und mit Nothwendigkeit *). Diese Beweisführung ist nun freilich nicht vollständig ausgebildet, doch ist ihre Richtung nicht zu verkennen. Sie soll die Lehre von einer mechanischen Fortpflanzung der Bewegung widerlegen. Deswegen schließt auch Aristoteles an sie die Folgerung an, daß ein Bewegendes sein müsse, welches entweder nicht bewegt ist oder doch nicht von einem Andern bewegt wird, sondern sich selbst bewegt.

---

*) Phys. VIII, 5. *ἔτι δὲ μᾶλλον τούτων ἄλογον, ὅτι συμβαίνει πᾶν τὸ κινητικὸν κινητόν, εἴπερ ἅπαν ὑπὸ κινουμένου κινεῖται τὸ κινούμενον. ἔσται γὰρ κινητόν, ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ὅτι πᾶν τὸ ὑγιαστικὸν καὶ ὑγιάζον καὶ ὑγιαστὸν ἔσται, καὶ τὸ οἰκοδομητικὸν οἰκοδομητόν, ἢ εὐθὺς ἢ διὰ πλειόνων. λέγω δ' οἷον εἰ κινητὸν μὲν ὑπ' ἄλλου πᾶν τὸ κινητικόν, ἀλλ' οὐ ταύτην τὴν κίνησιν κινητόν, ἣν κινεῖ τὸ πλησίον, ἀλλ' ἑτέραν, οἷον τὸ ὑγιαστικὸν μαθητόν. ἀλλὰ τοῦτο ἐπαναβαῖνον ἥξει ποτὲ εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος, ὥσπερ εἴπομεν πρότερον· τὸ μὲν οὖν τούτων ἀδύνατον, τὸ δὲ πλασματῶδες· ἄτοπον γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ ἀλλοιωτικὸν αὐξητὸν εἶναι.*

Wollte nun Aristoteles zeigen, daß ein erster unbeweglicher Grund der Bewegung angenommen werden müßte, so mußte er nicht weniger als der mechanischen Ansicht auch der dynamischen Naturlehre sich entgegensetzen, welche aus einer sich selbst bewegenden Kraft alles Werden abzuleiten strebt. Es sind verschiedene Gründe, welche gegen diese Lehre gebraucht werden. Man kann unterscheiden zwischen dem, was bewegt wird, dem, was bewegt, und dem, wodurch es bewegt. Das aber, wodurch etwas ein Anderes bewegt, muß selbst bewegt werden, entweder durch ein Anderes, oder durch sich selbst, zuletzt jedoch, wenn wir nicht in das Unendliche zurückgeführt werden sollen, müssen wir ein Bewegendes annehmen, welches durch sich selbst bewegt und welches auch selbst bewegt ist, also ein sich selbst Bewegendes *). Hieraus folgt, daß dreierlei unterschieden werden muß, neben der so eben gegebenen dreifachen Eintheilung einherlaufend; das Bewegte muß nothwendig bewegt sein, aber nicht nothwendig bewegen; das, wodurch bewegt wird, muß nothwendig bewegen, aber auch nothwendig bewegt sein, jedoch nicht

---

*) L. l. *πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν τί τε κινεῖ καὶ τινί· ἢ γὰρ αὑτῷ κινεῖ τὸ κινοῦν ἢ ἄλλῳ. — — ἀδύνατον δὲ κινεῖν ἄνευ τοῦ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦντος τὸ ᾧ κινεῖ. ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸ αὑτῷ κινεῖ, οὐκ ἀνάγκη ἄλλο εἶναι, ᾧ κινεῖ, ἂν δὲ ᾖ ἕτερον τὸ ᾧ κινεῖ, ἔστι τι, ὃ κινήσει οὐ τινὶ, ἀλλ' αὑτῷ, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. — — εἰ οὖν κινεῖται μὲν τοῦτο, μὴ ἄλλο δὲ τὸ κινοῦν αὐτό, ἀνάγκη αὐτὸ αὑτὸ κινεῖν. — — τὸ δ' ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι* (sc. *ἀνάγκη*). *συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν.* Der allgemeine Grund ist schon oben auseinander gesetzt worden; nemlich das *δυνάμει κινητικόν* wird ein *ἐνεργείᾳ κινοῦν.* Aristoteles führt hier noch einen besondern Grund an.

durch ein Anderes, sondern durch sich selbst, und endlich das Bewegende, sofern es unterschieden ist von dem, wodurch es bewegt, muß bewegen, aber es muß nicht bewegt sein. Da wir nun sehen, sagt Aristoteles, daß die beiden ersten Arten des Seienden sich vorfinden, so ist es wahrscheinlich, um nicht zu sagen nothwendig, daß auch das Dritte sei [1]. Der strengere Beweis für die Annahme eines solchen Dritten gründet sich auf eine Unterscheidung, welche Aristoteles durchführt, zwischen den Theilen des Sich-selbst-bewegenden. In diesem sind nothwendig zwei Theile zu setzen, das Bewegende und das Bewegte, und man darf nicht einwenden, daß der eine Theil des Sich-Bewegenden den andern und wechselsweise dieser den ersten bewege, denn auf diese Weise würde kein erstes Bewegendes sein [2]. Auch ist es unmöglich, daß etwas in allen Theilen sich selbst bewege, denn sonst würde es in derselben Rücksicht bewegen und bewegt werden, lehren und lernen [3]. Vielmehr muß in dem Sich-selbst-bewe-

1) L. l. *τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ· τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δὲ οὐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. — — τὸ δὲ κινοῦν οὕτως, ὥστε εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον. ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δὲ ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀλλ' ὑφ' αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι, ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.* Cf. de gen. et corr. I, 7.

2) L. l. *ὅτι δ' οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν οὕτως, ὥστε ἑκάτερον ὑφ' ἑκατέρου κινεῖσθαι, ἐκ τῶνδε φανερόν· οὔτε γὰρ ἔσται πρῶτον κινοῦν οὐθέν, εἴγε ἑκάτερον κινήσει ἑκάτερον.*

3) L. l. *ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν,*

genden nothwendig unterschieden werden das dem Vermögen nach Gesetzte, das Bewegliche, und das der Wirklichkeit nach Gesetzte, die Energie, durch welche erst die Wirklichkeit der Bewegung hervorgebracht wird. Wenn nun diese zwei Theile unterschieden werden müssen, so wird der eine das Bewegte, der andere das Bewegende sein*), und das Letztere muß, zufolge des Gegensatzes, als unbeweglich angesehn werden.

Aus diesen Beweisen erhellt nun, daß Aristoteles den Begriff des ersten Bewegenden in der genauesten Verbindung sich dachte mit dem Begriffe des sich selbst bewegenden lebendigen Wesens. Das erste Bewegende ist eben das, was in den lebendigen Wesen die Bewegung hervorbringt, und kann als ein Theil der lebendigen Wesen angesehn werden. Aber es möchte hieraus nicht klar werden, daß der letzte Grund der Bewegung auch als ein selbstständiges Wesen gedacht werden müsse. Dies geht jedoch dem Aristoteles daraus hervor, daß ihm das Wesen als die Kategorie gilt, welche allen übrigen Kategorien zum Grunde liegt. Diesen Grundsatz wendet er denn auch auf die vorliegende Untersuchung an. Wenn nicht Alles vergänglich sein soll, so muß es ein unvergängliches Wesen geben, als das, was allem Unvergänglichen zum Grunde liegt; die Bewegung aber ist unvergänglich und die Zeit, und so muß

ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει, καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥστε διδάσκοι ἂν καὶ διδάσκοιτο ἅμα καὶ ὑγιάζοι καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγίειαν.

*) L. l. τὸ μὲν ἄρα κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὑτο κινοῦντος.

es denn ein unvergängliches Wesen geben *). Aus der unvergänglichen Bewegung also ergiebt sich hier die Nothwendigkeit eines unvergänglichen Wesens. Aristoteles setzt auseinander, daß es zu keiner Erklärung der Erscheinungen kommen würde, wenn nicht ein Wesen den Erscheinungen zum Grunde läge, welches nicht bloß zufällig die Bewegungen hervorbrächte; es muß ein nothwendig Bewegendes sein, d. h. ein solches, welches nicht bloß das Vermögen hat, zu bewegen oder nicht zu bewegen, sondern dessen Wesen in der wirklichen Thätigkeit des Bewegens besteht; denn sonst könnte es wohl einmal geschehn, daß es nicht bewegte, und die Bewegung würde nicht ewig sein. Zwar scheine es, als wenn Alles, was eine Energie hat, auch vermögend sei, aber nicht alles Vermögende Energie habe, so daß man wohl annehmen möchte, das Vermögen sei früher als die Energie; doch hieraus würde folgen, es sei möglich, daß nichts sei, denn das dem Vermögen nach Seiende könne auch nicht sein. Man müsse daher den Satz, das Vermögen sei früher als die Energie, beschränken und anerkennen, daß er nur von den Dingen gelte, welche ein Vermögen zum Entgegengesetzten haben; das ewig Bewegende dagegen sei immer der Energie nach und da es immer dasselbe bewirke, entweder schlechthin oder in

---

*) Met. XII, 6. *ἐπεὶ δὲ ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δὲ ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. ἀλλ᾽ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. οὐδὲ χρόνον κτλ.*

einer bestimmten Zeitfolge, so bleibe es auch immer auf gleiche Weise wirkend und sei mithin unbeweglich [1]).

Ueberdies ist dem Aristoteles auch nur eine bewegende Ursache, wenn gleich sie in vielen sich selbst bewegenden Dingen sich findet. Dafür führt Aristoteles nach seiner Art mancherlei Gründe an, welche nicht alle von gleichem wissenschaftlichen Werthe sind. So führt er den Vers des Homeros an:

Niemals frommt Vielherrschaft im Volk; nur einer sei Herrscher! [2])

So geht er von dem Grundsatze aus, daß immer zur Erklärung der Naturerscheinungen es besser sei, sie aus einer begrenzten und kleinern Anzahl der Ursachen abzuleiten, wenn es möglich sei, als aus einer größern und unbegrenzten; es sei aber hinlänglich, nur eine ewige und unbewegte Ursache der Bewegung zu setzen [3]). Tiefer geht es in das

1) Phys. VIII, 5; met. l. l. *ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. — — εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. — — καίτοι ἀπορία. δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι, τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι. — — ὥστε οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως.*

2) Met. XII, 10.

3) Phys. VIII, 6. *εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν·*

Wesen seiner Lehre ein, wenn er von der Ewigkeit und mithin Stetigkeit der Bewegung auf die Einheit ihrer Ursache schließt. Denn das Stetige sei Eins und die einige Bewegung könne auch nur von einer einigen Ursache abgeleitet werden. Wenn aus mehrern Bewegungen, welche von mehrern bewegenden Ursachen ausgingen, eine Bewegung werden sollte, so müsse eine bewegende Ursache sein, welche die übrigen umfasse, bei allen übrigen sei und ihnen selbst die Ursache ihres Bewegens gewähre *). Doch wenn dieser Beweis abhängig ist von der Naturlehre, so giebt Aristoteles noch einen andern, welcher nur auf seiner allgemeinen Lehre von den Gründen des Wesens beruht. Das ewig Bewegende als in vollkommner Thätigkeit seiend und gar nichts an sich tragend, was nur dem Vermögen nach

---

τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἐὰν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται τοῖς ἄλλοις ἀρχὴ κινήσεως.

*) L. l. δῆλον τοίνυν ὅτι, εἰ καὶ μυριάκις ἔνιαι ἀρχαὶ τῶν ἀκινήτων μέν, κινουσῶν δέ, καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτα κινούντων φθείρεται, τὰ δ' ἐπιγίνεται, καὶ τόδε μὲν ἀκίνητον ὂν τόδε κινεῖ, ἕτερον δὲ τοδί, ἀλλ' οὐθὲν ἧττον ἔστι τι, ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον, ὅ ἐστι αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς, καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. — — φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι· εἰ δὲ ἀεί, ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι, καὶ γὰρ τὸ ἀεὶ ὂν συνεχές. τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. ἀλλὰ μήν, εἴ γε συνεχής, μία· μία δ', εἰ ὑφ' ἑνός τε κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου. εἰ γάρ τι ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχὴς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς.

gesetzt ist, ist seinem Begriffe nach ohne alle Materie [1]). Nun ist aber die Materie der Grund der Mannigfaltigkeit und die einzelnen Wesen sind nur dadurch von einander verschieden, daß sie dieselbe Form oder Art in verschiedenen Materien darstellen, daher konnte denn auch das ewig Bewegende als keiner Materie theilhaftig auch in keine Vielheit einzelner Wesen sich spalten. So muß denn also eine Welt sein und ein bewegender Grund derselben [2]).

Es liegt in der Natur dieser Beweise, daß sie das nicht vollständig aussprechen, was den Aristoteles zu der Annahme eines unbewegten Bewegers der Welt führt. Nur aus dem Zusammenhange seines ganzen Systems läßt sich dies vollständig entwickeln. Der Gegensatz zwischen der Materie und der Form, welche in allen sinnlichen Dingen verbunden sind, verlangte einen letzten Grund der Vereinigung; dieser konnte aber nicht nach dem Grundsatze gefunden werden, nach welchem Aristoteles die Ewigkeit der Bewegung gefunden hatte, daß nemlich eine jede Verbindung der Form mit der Materie eine bewegende Ursache voraussetze, welche wieder eine Form in der Materie sein müsse, eine Form, damit sie verwirklichende Thätigkeit üben könne, in der Materie, damit sie in der Materie wirken

1) Met. XII, 6. *ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο ἀΐδιον· ἐνεργείᾳ ἄρα.*

2) Met. XII, 8. *ὅτι δὲ εἷς οὐρανὸς φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ· ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν, ἀκίνητον ὄν.*

könne. Der letzte Grund der Bewegung und des Werdens mußte selbst als ein Unveränderliches und mithin als eine reine Form gedacht werden. Alle Form in der Materie erscheint nun dem Aristoteles nur als eine Mitursache oder als ein Mittel; sie ist das, womit bewegt wird, aber nicht das, was bewegt, und es giebt also zwar eine unendliche Reihe von Mittelursachen, aber in der Aufsuchung der wahren bewegenden Ursache, welche sich aller der materiellen Ursachen als Mittel bedient, kommen wir auf ein Letztes. Hierdurch tritt nun auch die dritte der nicht materiellen Ursachen völlig in Eins zusammen mit den beiden übrigen, indem die letzte bewegende Ursache nicht nur der Art oder der Form nach mit der Form und dem Zwecke Eins ist, sondern auch ihre Verschiedenheit von diesen der Zahl und der Materie nach verschwindet, weil sie gar keine Materie und keine Verschiedenheit der Zahl hat. Und somit hat sich Aristoteles zu dem Gedanken einer Einheit der Wissenschaft und ihres Gegenstandes erhoben, soweit eine solche bei seiner Lehre von der Materie möglich ist. Die Lehre von den drei nicht materiellen Gründen verfolgt in der That nur diesen Zweck, zu zeigen, daß alle Wissenschaft, welche über das Sinnliche sich erhebt, nur einen Gegenstand hat, welcher in verschiedenen Beziehungen zu den materiellen Dingen auf verschiedene Weise aufgefaßt wird.

Dies wird uns noch klarer werden, wenn wir den Begriff des ersten Bewegers nach Aristotelischer Lehre weiter verfolgen. Zuerst müssen wir hier erwähnen, daß Aristoteles darin mit dem Platon übereinstimmt, daß der letzte Grund aller sinnlichen Erscheinungen als ein durchaus

Nicht-Sinnliches gedacht werden müsse; er ist frei und getrennt von aller Materie und von allem Sinnlichen [1]); von allem Werden gänzlich getrennt, kann er keine Gewalt erleiden, sondern ist etwas Nothwendiges in seinem einfachen und unveränderlichen Wesen als etwas, was nicht anders sein kann [2]); unveränderlich und immerdar seiend, ist er nicht in der Zeit, denn er kann nicht von ihr umfaßt oder gemessen werden oder etwas in ihr leiden [3]); auch ist er nicht im Raume; denn im Raume ausgedehnte Größe kann ihm nicht zukommen, da er ohne Theile und unzertrennbar ist; hätte er ausgedehnte Größe, so würde er unendlich oder begrenzt sein müssen; unbegrenzt aber kann er nicht sein, weil es kein unendlich Ausgedehntes, überhaupt kein Unendliches der Wirklichkeit nach geben kann; eine begrenzte Größe dagegen kann ihm nicht zukommen, da er die unendliche Zeit hindurch bewegt und ein Begrenztes nicht eine unbegrenzte Kraft besitzen kann [4]). An diese verneinenden Bestimmungen über den Begriff des ersten Bewegers knüpfen sich aber alsdann auch bejahende Be-

---

1) Met. XI, 2. *οὐσία χωριστὴ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο. — — χωριστὸν καθ' αὐτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον.* Ib. c. 7; XII, 7. *κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.*

2) Ib. V, 5; XII, 7.

3) Phys. IV, 12. *τὰ ἀεὶ ὄντα ὡς ἀεὶ ὄντα οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ τοῦ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου. σημεῖον δὲ τούτου, ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου, ὡς οὐκ ὄντα ἐν τῷ χρόνῳ.*

4) Met. XII, 7. *δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι. κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον κτλ.* Phys. VIII, 10.

stimmungen an. Wenn er nicht sinnlich ist, so muß er ein nur durch den Verstand Gedenkbares sein. Eins und dasselbe aber ist das vom Verstande Gedenkbare und der Verstand oder die Vernunft oder der Geist, wie man auch das höchste und vollkommenste erkennende Wesen nennen mag. Denn das, was das Wesen und das vom Verstande Gedenkbare aufzunehmen vermag, ist die Vernunft, und Energie ist sie, wenn sie es besitzt, und daher besteht in der Vernunft mehr als in dem Gedenkbaren das, was die Vernunft Göttliches zu besitzen scheint [1]). So findet sich in der Idee des ersten Bewegers eine vollkommene Vereinigung des Gegenstandes der Wissenschaft mit dem wissenschaftlichen Erkennen gesetzt, welche Aristoteles nur auf eine etwas andere Weise ausdrückt, als Platon; denn ihm ist Gott nicht die höhere Einheit, welche über dem Wesen und der Vernunft steht, sondern die Vernunft selbst, welche aber auch zugleich das Wesen ist, das nur durch den Verstand Gedenkbare, welches nicht aus Form und Materie zusammengesetzt, sondern einfach und nur der Energie nach ist [2]). Deswegen wird er auch schlechthin das in dem Begriff ausgedrückte Was [3]), das Wesen der Dinge, genannt, und

---

1) Met. XII, 7. *ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.* Die schwierige Beziehung des *ἐκεῖνο* und des *τούτου* scheint mir so gefaßt werden zu müssen, wie ich im Text angegeben habe.

2) L. l. *νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ᾽ αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν.* Aristoteles setzt zwei Systöchien, von welchen die Gründe der einen beraubend sind. Phys. III, 2.

3) Met. XII, 8.

nicht minder das Beste, der Zweck aller Dinge [1]), genug er vereinigt in sich Alles, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann; in ihm ist Erkennendes und Erkanntes Eins. In ihm ist daher auch die Fülle alles Seins und weil er der Zweck aller Dinge ist, kommt ihm Glückseligkeit zu, ein vollkommenes und seliges Sein nicht durch äußere Güter, sondern durch seine eigene Natur [2]); er besitzt die vollkommene Lust des vernünftigen Denkens immerdar, welche wir nur zuweilen besitzen, und er besitzt sie auf eine viel bessere Weise als wir [3]). Seine Thätigkeit an sich ist sein bestes und ewiges Leben in stetiger Folge; sie besteht in nichts Anderem als in seiner Unsterblichkeit [4]).

Das Wichtigste in diesen Lehren ist aber offenbar dem Aristoteles das, was sich aus der Erkenntniß des obersten Grundes für die Wissenschaft überhaupt ergiebt. Indem er Gott als die wissenschaftliche, als die beschauende Vernunft sich denkt, stößt er auf die Schwierigkeit, welche in der Erklärung des wahren, den Gegenstand völlig erschö-

---

1) Ib. c. 7. *καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.*

2) Pol. VII, 1.

3) Met. l. l. *διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν, ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον. ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. — — εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον ἔτι θαυμασιώτερον.*

4) L. l. *ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος, φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* De coelo II, 3. *θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία, τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.*

pfenden Denkens liegen. Die Vernunft scheint nicht das Höchste zu sein, denn es giebt einen andern Herrscher über sie, das von der Vernunft Gedenkbare, welches erst in der Berührung mit der Vernunft eine wirkliche Einsicht hervorbringt [1]). Doch dies gilt nur von der Vernunft, welche aus dem Vermögen heraus erst zur Energie gelangen soll; die göttliche Vernunft dagegen denkt und verändert sich nicht, denn ihre Veränderung würde in das Schlechtere übergehen und eine Bewegung sein müssen [2]). Die göttliche Vernunft also ist ein wirkliches Vernehmen, eine unaufhörliche Einsicht, welche keine Mühe verursacht, weil sie nicht erst aus dem Vermögen zur Wirklichkeit gebracht zu werden braucht. Und eine Einsicht ist sie nicht in etwas Anderes, von welchem die Einsicht abhängig sein würde, sondern nur in sich selbst. Das Beste muß das Beste denken. Nicht wie bei andern Gedanken ist bei Gott der Gedanke Gedanke eines Andern und seiner selbst nur beiläufig, sondern wie bei den theoretischen Wissenschaften ist bei Gott der Begriff und der Gedanke die Sache oder der Gegenstand. So ergiebt sich dem Aristoteles der berühmte Ausspruch, daß der Gedanke Gottes der Gedanke des Gedankens sei [3]). Hier also sind Gegenstand und Denken

---

1) Met. XII, 9. *εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. — — ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.*

2) L. l. *δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.*

3) L. l. *καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. ὥστε εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν*

Eins und auch in der Welt, müssen wir hierbei merken, ist die Erkenntniß des Vernünftigen Gegenstand der Wissenschaft und die Thätigkeit des Göttlichen in uns [1]). Aristoteles pflegt nach alterthümlicher Weise vorauszusetzen und hält es gar nicht für nöthig, dies zu beweisen, sondern deutet es nur an, daß auf eine ähnliche Weise die Vernunft in uns ist, wie in Gott, da ja alle Dinge, welche sich selbst bewegen, auch das erste unbewegte Bewegende haben [2]); er billigt nicht weniger den Ausspruch des Herakleitos, daß selbst in den unscheinbarsten Dingen und überall das Göttliche sei [3]).

Wenn wir durch die Natur der Sache auf eine Vergleichung des Aristoteles mit dem Platon geführt werden, so können wir eine wesentliche Verschiedenheit nicht übersehn in der Art, wie sie die Idee Gottes auffassen. Bei Platon ist die Lehre von Gott und von seinem Verhältnisse zur Welt viel mythischer gehalten, als beim Aristoteles.

ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον νόησις. αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις τῆς νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ. — — ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. Ib. c. 7. Cf. magn. mor. II, 15, wo scheinbare Einwürfe gegen die Lehre von der Selbstbeschauung Gottes vorgebracht werden.

1) De an. III, 4. *ἐπὶ μὲν τοῖς ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι.* Ib. c. 7. *τὸ αὐτό ἐστι ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.*

2) Phys. VII, 2; VIII, 5. *ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐτὸ ἑαυτό κινοῦν ἔχειν καὶ τὸ κινοῦν, ἀκίνητον δέ.*

3) De part. an. I, 5.

Von jenem wird die Ueberzeugung in sicherer Form ausgedrückt, daß Gott in seiner Einheit Alles übersteigt, was wir fassen können; er ist über der Wahrheit und dem Wesen, über der Vernunft und der Wissenschaft; wo daher Platon auf bejahende Weise etwas Anderes von Gott aussagt, als daß er das Gute an sich ist, da haben wir nur bildliche Ausdrücke zu erwarten; ihm ist es genug, Gott in der Vielheit der Ideen zu erkennen. Dagegen mit einer mythischen Darstellungsweise sich zu begnügen, ist dem Aristoteles fremd; er will Alles in einen bestimmten Lehrausdruck fassen und so nennt er denn Gott die Vernunft. Aber es zeigt sich alsbald, daß auch dieser feste Ausdruck nicht genügt; Aristoteles sieht sich genöthigt, verneinende Bestimmungen hinzuzufügen. Denn da in Gott jeder höchste Zweck vollendet ist, so kann ihm kein Thun und kein Handeln zugeschrieben werden. Die Tugend ist nur ein Menschliches, nicht aber ein Göttliches, vielmehr ist das Göttliche über die Tugend hinauszusetzen [1]); irgend eine Art des tugendhaften Handelns Gott beizulegen, würde ihn unwürdig schildern; seine Glückseligkeit, seine Energie, da er doch nicht schlafen kann, wie Endymion, ist nicht ein Handeln, sondern ein Erkennen, er ist nicht praktische, sondern theoretische Vernunft [2]). Wenn wir die Gründe untersu-

---

1) **Eth. Nic. VII, 1; magn. mor. II, 5.** *οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος.*

2) **Eth. Nic. X, 8.** *ἡ γὰρ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδι-*

chen, aus welchen Aristoteles der Gottheit die praktische Vernunft abspricht, so müssen wir bemerken, daß es leicht gewesen wäre, ähnliche Gründe auch gegen die theoretische Vernunft Gottes aufzufinden. Denn jene Gründe bestehen nur in einer Aufzählung der Unschicklichkeiten, welche sich ergeben, wenn man das vernünftige Leben Gottes in einer ähnlichen Weise sich denkt, wie das vernünftige Leben des Menschen. Dies zeugt von der Parteilichkeit des Aristoteles für das Erkennen und gegen das Handeln der Vernunft. Die Neigung, welche ihn zu den Wissenschaften führte, bestach ihn, wie so Viele. Es zeugt dies auch nicht weniger dafür, daß in der That Aristoteles etwas unternahm, was seine Kräfte überstieg, indem er die Idee Gottes in ihrer Einheit in den eigentlichen Sinn eines festen und anschaulichen Ausdrucks bannen wollte.

δόντες καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους; ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας, ὅτι καλόν. ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἤ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς· καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν, ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα· τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφῃρημένῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. De coelo II, 12. Sonst werden Gott auch wohl *πράξεις* und *ἔργα* zugeschrieben, pol. VII, 3; 4, ja selbst ein *ποιεῖν*, de coelo I, 4, und die *εὐδαιμονία* ist eine *πρᾶξις* oder *εὐπραγία*, pol. VII, 3 u. sonst; außerdem wird auch die *ἐνέργεια* nicht selten mit der *πρᾶξις* gleich gesetzt. Doch wir können in allen diesen Bestimmungen nichts Anderes sehen, als nur den Widerstreit einzelner sich aufdrängender Betrachtungen gegen eine einseitige Theorie, welcher sich besonders dann äußert, wenn die Wirksamkeit Gottes in der Welt anschaulich gemacht werden soll.

Ein ähnliches Ergebniß liefert uns die Beobachtung der Formeln, in welchen Aristoteles das Verhältniß Gottes zu der sinnlichen Welt anschaulich aufzufassen strebt. Gott als den Beweger der Welt zu denken, hat manche Schwierigkeiten und man sieht wohl, daß Aristoteles in seinen Bestimmungen über die Wirksamkeit Gottes diese Schwierigkeiten zu vermeiden oder zu überwinden sucht. Offenbar hat er dahin gestrebt, die erste Ursache alles Daseins, bei aller Vollkommenheit, welche er ihr beilegt, doch den Erscheinungen näher zu rücken, als dies Platon vermocht hatte. Dies gelingt ihm dadurch, daß er sie als eine ewige Energie, als eine Thätigkeit in vollendeter Wirklichkeit betrachtet; dadurch wird ihr wenigstens der Gegensatz gegen das Werden und die Bewegung genommen, in welchem dem Platon die Einheit aller Ideen erschien; und wie sehr dies dem Aristoteles von Wichtigkeit ist, das sieht man unter andern auch daraus, daß er sorgsam warnt, man möge das unbewegte Bewegende nicht als ein Ruhendes denken, denn Ruhe komme nur dem zu, was aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, aus der Bewegung in die Ruhe übergehn könne *). Allein wenn auch der Begriff der Energie geeignet schien, einigermaaßen die Wahrheit des Lebens in der höchsten Bedeutung festzuhalten und den Gegensatz zwischen dem Wesen und dem Leben zu versöhnen, so reichte er doch nicht aus, zu zeigen, wie die Wirksamkeit Gottes, obgleich immer dieselbe bleibend, doch in der Welt beständig auf verschiedene Weise bewege, Entstehen und Vergehen herbeiführend, und Ari-

*) Phys. III, 2; IV, 12; V, 2.

stoteles sieht sich daher auch genöthigt, zwischen der Energie Gottes an sich und seiner Energie in Beziehung auf ein Anderes zu unterscheiden [1]). Seine Energie an sich ist seine sich selbst beschauende Vernunft, als deren Ausdruck auch die ewige und gleichmäßige Bewegung des Himmelskreises angesehn werden kann [2]); den vollkommensten Ausdruck zur Bezeichnung der Energie Gottes in Beziehung auf ein Anderes haben wir aber in der Art zu sehen, wie Aristoteles die Bewegung der Welt durch Gott mit dem Begriffe des Zweckes in Verbindung bringt. Als das Beste und Schönste ist Gott auch das Begehrungswerthe und in Beziehung auf das Erkennen das Erkennbare und beide sind in dem ersten Grunde Eins. Das Begehrungswerthe aber bewegt das Begehrende und das Erkennbare die Vernunft, beide ohne bewegt zu werden; das Begehrende alsdann und die Vernunft bewegen das Uebrige; so hängt also die Bewegung der Welt und der Natur von einer unbewegten Ursache ab [3]). Wir haben

1) Met. XII, 6. *εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὡδὶ μὲν καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, ὡδὶ δὲ κατ' ἄλλο κτλ.* Cf. ib. XI, 2.

2) L. l.; ib. c. 7.

3) Ib. c. 7. *κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις· νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. — — κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἄλλα κινεῖ. — — ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς καὶ οὕτως ἀρχή. — — ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.* Cf. de gen. et corr. I, 7.

hierin einen der schönen und wahren Gedanken zu sehn, welchen Aristoteles vom Platon schon angeregt fand, welchen aber in bestimmterer Form mit seiner ganzen Lehre verwebt zu haben, sein Verdienst ist.

Von dieser Lehre aus schien denn auch eine Schwierigkeit zu verschwinden, welche nach der gewöhnlichen Vorstellung in dem Begriffe eines unbewegten Bewegers liegt. Das Bewegende muß in einem Verhältnisse des Leidens und des Thuns mit dem Bewegten stehen. Thun und Leiden aber sind wechselseitig; das Bewegende berührt das Bewegte und wird auch wieder von ihm berührt. Diese allgemeinen Sätze, fand Aristoteles, müßten beschränkt werden; sie fänden nur da ihre Anwendung, wo das Bewegende Vermögen habe bewegt zu werden oder zu leiden. Es wird daher die etwas seltsam klingende Formel aufgestellt, das unbeweglich Bewegende berühre zwar das Bewegte, werde aber nicht wieder von ihm berührt; so sagten wir ja auch, der Betrübende rühre uns, aber er werde nicht von uns gerührt [1]). Allein es bleibt dabei freilich noch eine andere Schwierigkeit zurück; denn Aristoteles spricht ja der reinen Form nicht nur das Vermögen bewegt zu werden, sondern überhaupt alles Vermögen ab, und es erscheint hiernach als mit seinem Begriffe des höchsten Grundes nicht übereinstimmend, wenn er ihm doch ein Vermögen zu bewegen zuschreibt [2]) oder gar ein un-

---

1) De gen. et corr. I, 6. *ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν. φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἅπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.*

2) Phys. VIII, 6. *κινητικὸν δ' ἑτέρου.*

endliches Vermögen, Unendliches in der ewigen Bewegung zu bewegen [1]). Noch greller tritt aber die Lehre des Aristoteles hierüber hervor, wenn er auch die Wirksamkeit Gottes in der Bewegung der Welt auf eine bestimmte Weise anzugeben versucht, und in dieser Beziehung frägt, ob das erste Bewegende in der Mitte oder in dem Umkreise der Welt sei, um von hieraus die Bewegung der Welt zu bewirken. Er nimmt an, daß es in dem Umkreise der Welt sei, weil dieser am schnellsten bewegt werde und das am schnellsten Bewegte dem Bewegenden am nächsten sein müsse [2]). So wenig wir auch geneigt sind, auf solche Aeußerungen ein großes Gewicht zu legen oder aus ihnen Folgerungen zu ziehen, so scheint uns doch in ihnen selbst unmittelbar der Beweis zu liegen, daß Aristoteles durch sein Bestreben, über Gott und sein Verhältniß zur Welt mit Ausschließung der mythischen Darstellungsweise auf bejahende Weise sich auszudrücken, zu solchen Formeln gekommen ist, welche seine eigene richtigere Einsicht verstellen.

Da wir hiermit auf den höchsten und letzten Grund

1) Ib. c. 10; met. XII, 7.

2) De coelo I, 9; Phys. VIII, 10. *ἀνάγκη δὲ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὗται γὰρ αἱ ἀρχαί. ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινοῦντος· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὅλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν.* Man nimmt gewöhnlich an, daß aus dieser Stelle die Angabe geflossen sei, Gott sei nach dem Aristoteles die Grenze des Himmels. S. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 218; adv. math. X, 33. Doch konnte dies auch wohl aus der Lehre erschlossen werden, daß Gott die Form der Welt sei. Gegen die Vorwürfe, welche hieraus der Aristotelischen Theologie gemacht worden sind, handelt gründlich I. S. Vater vindiciae theologiae Aristotelis. Hal. 1795.

der allgemeinen Lehren des Aristoteles gekommen sind, so werden wir auch jetzt eine vollständige Rechenschaft über ihre wissenschaftliche Bedeutung uns geben können. Die Wissenschaft geht dem Aristoteles überhaupt darauf aus, die Gründe der Erscheinungen zu erkennen. Was nun die Gründe der Form betrifft, auf welche nach unsern frühern Untersuchungen auch die Gründe der Bewegung und des Zwecks zurückkommen, so sind sie in einer höchsten Ursache vereinigt, in Gott, und in diesem letzten Grunde sind sie auch völlig erkennbar. Aristoteles strebt nicht nur darzuthun, daß wir zu irgend einer dem Gegenstande ähnlichen Vorstellung gelangen können, vielmehr im wahrhaft philosophischen Geiste hält er fest, daß in der Wissenschaft dasselbe sei, was in den Dingen, und sowie Platon gefunden hatte, daß in Gott die Vereinigung dieser beiden, der Wissenschaft und des Wesens sei, so setzt auch er, daß Gott die Vernunft sei und das Vernehmbare. Darin liegt nun ohne Zweideutigkeit, daß die Gründe und das Wesen der Dinge, soweit diese wirklich sind und nicht bloß im Vermögen bestehn, allesammt vernünftiger Art sein müssen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit der Vernunft Eins und vernehmbar sein. Wißbar und Gegenstand der Wissenschaft ist aber nur das Wirkliche und dies ist auch zugleich das Vernünftige. Hierin ist die Befriedigung der Vernunft in ihrem wissenschaftlichen Streben ausgedrückt.

Allein außer dem formellen, giebt es nun auch noch einen materiellen Grund der Erscheinungen. Auch diesen strebt Aristoteles der Erkenntniß oder wenigstens dem Bewußtsein zugänglich zu machen. Denn die Seele erscheint ihm gewissermaaßen als Alles, was ist, in sich enthaltend;

ihre Wissenschaft ist gewissermaaßen das Gewußte, ihre Empfindung das Empfundene [1]). Das Materielle erkennbar zu machen, gelingt dem Aristoteles wenn auch nicht ganz, doch einigermaaßen dadurch, daß ihm die Materie nicht schlechthin der vernünftigen Ursache der Welt entgegengesetzt, sondern dem Vermögen nach dasselbe ist, was die vernünftige Ursache der Wirklichkeit und Thätigkeit nach. Daher ist in dem, was Materie hat, dem Vermögen nach ein jedes, was von dem Verstande erkannt werden kann [2]). Wir haben schon früher bemerkt, daß die Materie ihm gar nicht eine von dem Zwecke unabhängige Ursache ist; daher konnte er wohl sagen, daß der vollkommensten Wissenschaft und der ersten Ursache nichts entgegengesetzt sei [3]); die Materie, welche zur Welt nöthig ist, ist nichts Wirkliches; sie kann wohl ein Nicht-Seiendes genannt werden, so daß Alles von Gott aus dem Nichts geschaffen sein würde [4]). Selbst das, was der Form geradezu entgegengesetzt ist, die Beraubung, erscheint dem Aristoteles als etwas gewissermaaßen Erkennbares; denn sie wird gewissermaaßen aus dem Entgegengesetzten offenbar, so wie das Schwarze oder das Böse aus dem Mangel des Gegentheils erkannt wird [5]).

---

1) De an. III, 8. *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.*

2) Ib. c. 4. *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστιν τῶν νοητῶν.*

3) Met. XII, 10.

4) De gen. et corr. I, 3. *τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν.*

5) De an. III, 6. — *δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις. καὶ*

Aber eben dieses Gewissermaaßen, welches dem Aristoteles so manchesmal statt der einfachen Bejahung oder Verneinung steht, zeigt uns, daß hier in den Dingen etwas Nicht-Erkennbares zurückbleibt. Dies ist der dunkele Punkt in der Aristotelischen Lehre, welchen er zwar so viel als möglich zurückzuschieben, durch Verkleinerung oder Entfernung gleichsam unsichtbar zu machen sucht, welcher aber doch im Hintergrunde immer noch fortbesteht. Soweit in der Materie etwas der Form, wenn auch nur beziehungsweise Entgegengesetztes ist, soweit muß ein Unerkennbares zugegeben werden. Deswegen denkt auch Gott nicht Alles, wie es sich trifft, sondern nur das Beste und Schönste [1]), und die Seele vermag nicht das Sinnliche ganz und gar zu erkennen, wie es ist, sondern sie denkt nur die Formen des Sinnlichen; denn der Stein ist nicht in der Seele, sondern nur seine Form [2]). Die Materie an sich, weil sie unendlich ist, kann nicht erkannt werden, weder jetzt, noch jemals, denn sie hat keine Form [3]), und wenn sie auch nur ein Mittel ist, in welchem die Wirklichkeit der geistigen Form hervorgebracht werden soll, so ist doch in der That dieses Mittel nicht ganz passend für den Zweck, welcher es gebraucht, denn die Wirklich-

---

ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γάρ πως γνωρίζει.

1) Met. XII, 9.

2) De an. III, 8. τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητόν, τὸ δὲ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ (sc. τὰ πράγματα) ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ. οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

3) Phys. III, 6. διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη.

keit, welche erzielt wird, bleibt immer von der völligen Erreichung des Zweckes entfernt. Zwar soll die Materie nur ein leidendes sein, welches gar keine Macht hat und sich gefallen lassen muß Alles, was ihm geschieht. Aber wie kommt es denn, daß ihr nun doch gleichsam eine rückwirkende Gewalt auf die Bildungen in der Welt zugestanden wird? Was bewirkt es, daß alle diese Bildungen vergänglich oder wenigstens der veränderlichen Bewegung unterworfen sind? Es ist eben die Natur der Nothwendigkeit, welche den von Gott bewegten Dingen kein vollkommenes Sein gestattet und diese Natur der Nothwendigkeit ist dem Aristoteles mit der Materie Eins.

Wie es nun zu geschehen pflegt, daß, wenn einmal ein Fehler in der Festsetzung der ersten Gründe zugelassen worden, dieser wie ein fressender Schaden mehr und mehr um sich greift, so begegnet es auch unserm Philosophen, daß seine Ansicht von der Materie zur Aushülfe dienen muß, um mancherlei zu verdecken, was als schadhaft in seiner Vorstellung von der Welt zurückgeblieben ist, und dadurch wird denn freilich das Uebel nur vergrößert. So ist es mit seiner Vorstellung von dem Unendlichen in der Welt, sowohl im Zeitlichen, als im Räumlichen, welches auf die Materie zurückgeführt wird und unerkennbar ist. Noch mehr aber tritt dies hervor in der Art, wie viele Ursachen in der Natur nur auf die Materie zurückgeführt werden, denn Vieles geschieht, weil es nothwendig ist *), und wenn auch meistens der Zweck in den Werken der Natur herrscht, so hat doch auch der Zufall und das

*) De part. an. I, 1.

Ungefähr in der Bildung der Dinge seine Stelle[1]), ja bei Betrachtung der vergänglichen Werke der Natur tritt sogar die Vorstellung ein, daß sie des Seins nicht immer theilhaftig sein können, weil sie zu weit von dem Grunde der ewigen Bewegung abstehn[2]), gleichsam als wenn dieser nicht vermöchte, das Ganze in allen seinen Theilen mit gleicher Gewalt zu durchdringen.

In allen diesen Vorstellungen finden wir nun dasselbe, was wir schon beim Platon bemerkt haben, daß nemlich bei der Erklärung der Welt allmälig und gleichsam unvermerkt eine Gewalt der Nothwendigkeit der göttlichen und vernünftigen Kraft sich an die Seite stellt. Nur darin, was diesen Punkt betrifft, unterscheidet sich die Lehre des Aristoteles von der seines Lehrers, daß sie nicht in der Natur der untergeordneten Dinge nach dem Grunde der weltlichen Unvollkommenheit forscht, sondern ohne weitere künstliche Erklärungsversuche die Materie und das Werden von Ewigkeit her neben Gott bestehen läßt. Dadurch soll nun zwar die Thätigkeit Gottes in sich, sein unveränderliches Beschaun seiner selbst, nicht beschränkt werden, aber wohl erscheint er in einem etwas fremden Verhältnisse zu den Dingen der Welt. Denn er giebt ihnen nicht ihr Vermögen zu sein und zu werden; dies Vermögen liegt vielmehr in der Materie; nur daß sie zu einer bestimmten Wirklichkeit gelangen, kann als eine Wirksamkeit Gottes in

---

1) Phys. II, 5.

2) De gen. et corr. II, 10. *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, — τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι κτλ.* Cf. Phys. VIII, 10.

der Welt angesehen werden. Und auch hierzu verhält sich Gott einigermaaßen gleichgültig. Denn zwar indem er als vollendetes Leben und Thätigkeit gedacht wird, steht er dem Leben in der Welt näher als der Platonische Gott, und indem er als der bewegende Grund der Dinge bezeichnet wird, scheint er demselben noch näher zu treten; fragen wir aber, wie und wodurch er die Welt bewegt, so zeigt es sich doch, daß er nicht selbstthätig in die Weltbildung eingreift, sondern nur die Entstehung der Formen in den bewegten Dingen geschehen läßt. So wahr auch der Gedanke ist, daß Gott als das Gute und Begehrungswerthe die Dinge bewegt, indem er von ihnen begehrt wird, so muß man doch wohl gestehn, daß diesem Gedanken noch irgend eine ergänzende Bestimmung fehle, wenn es nicht scheinen soll, als bewegte nicht sowohl Gott die Welt, als vielmehr die Welt bewegte sich selbst, indem sie Gott begehrte. Wir mögen beides für richtig und wahr anerkennen, aber das verbindende Glied fehlt. Wir müssen hier, so wie bei der Lehre des Platon anerkennen, daß es der Zeit dieser Männer nicht gegeben war, das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen in seiner ganzen Wahrheit aufzufassen. Beide haben es zu fassen gesucht, daß der Gottheit alle Macht und alles wahre Sein beigelegt werden müsse, ohne daß doch dadurch die Wahrheit der Welt aufgehoben werde; beide aber haben auch die Verbindung beider Wahrheiten nicht völlig sich zu entwickeln vermocht.

Wie dem auch sei, so ist es doch als ein tiefer Blick des Aristoteles anzusehn, daß er, ausgehend von der Einsicht, daß von den Erscheinungen und der fließenden Er-

fahrung aus die Wissenschaft der Menschen sich ausbilden müsse, demgemäß auch den höchsten Grund aller Dinge als Energie, als Thätigkeit und Leben auffaßte, aber als ein Leben in unveränderlicher Form, als ein Leben, welches zugleich ganz Wesen ist. Gott, der Gegenstand der Wissenschaft, erschien ihm nicht als eine todte Vollkommenheit, als ein von dem Leben in der sinnlichen Erscheinung abgetrennter Begriff [1]), sondern als ein lebendiges und doch vollendetes Wesen. Dies ist nun freilich nicht etwas bei ihm ganz Neues, vielmehr hatte dahin schon ein großer Theil der alten Philosophen gestrebt; auch dem Sokrates und dem Platon hatte nichts Anderes vorgeschwebt. Aber eben dies ist das Fortschreiten der Philosophie, daß etwas, was früher dunkel und nur mit halbem Bewußtsein erstrebt wurde, zuletzt einen bestimmten und sichern Ausdruck gewinnt. Man kann vom Aristoteles sagen, daß er zuerst in der Sokratischen Schule den Begriff des Wesens mit dem Begriffe des Lebens völlig versöhnte und dadurch das Gebiet der Wissenschaft wesentlich erweiterte. Der Begriff der Energie oder der Entelechie [2]) ist es, welcher die Ver-

---

1) Ich enthalte mich geflissentlich des Wortes „abstracter Begriff", denn diesen Ausdruck hätte Aristoteles wohl von Gott gebrauchen können. Aristoteles unterscheidet τὰ χωριστά, das Unsinnliche, von dem Sinnlichen Abstrahirte, und τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως oder τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, λεγόμενα, die abstracten Erscheinungsweisen, welche keine Form sind und worunter er hauptsächlich das Mathematische versteht; jenes erstere kommt Gott zu, dieses nicht. Man sieht, daß der Ausdruck abstract in sehr verschiedener Bedeutung genommen werden kann und wirklich von den Philosophen genommen worden ist.

2) Hierbei will ich erwähnen, daß zwischen Energie und Entelechie bei Aristoteles kein wesentlicher Unterschied ist. Beide wer-

söhnung bezeichnet und dem Aristoteles ebenso eigenthümlich ist, wie der Begriff der Idee dem Platon *).

Viertes Capitel.

Die Physik des Aristoteles.

Daß die Physik an die erste Philosophie sich anschließt, diese jedoch voraussetzt, sieht man am deutlichsten aus der Art, wie Aristoteles allen seinen Lehren über die Natur eine Untersuchung über die Gründe der Natur vorausschickt. Davon handeln meistens die Bücher seiner Physik auf eine weniger allgemeine und wissenschaftliche Weise, als dies in der ersten Philosophie geschieht. Wir haben von diesen

---

den sehr oft ohne Unterschied neben einander gestellt. Eine Erklärung der Entelechie findet sich de an. II, 4. τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. Bei dieser Erklärung muß man sich daran erinnern, daß λόγος als Begriff und εἶδος dem Aristoteles dasselbe bedeuten. Nach dieser Erklärung würde die Entelechie die Form des Materiellen bedeuten; allein sie ist zu eng. Denn auch das erste Wesen wird Entelechie genannt. Met. XII, 8. Vergl. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 296 sqq., welcher einen ursprünglichen Unterschied beider Worte nachzuweisen sucht, aber auch anerkennt, daß der Sprachgebrauch des Arist. ihn nicht festhalte.

*) Es ist mir neuerdings, ich weiß nicht, von wem zuerst gesagt, mehrmals die Meinung vorgekommen, der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles liege in den Begriffen der Idee und der ἀρχή. Allein dieser letzte Begriff ist sogar vor-Sokratisch und auch dem Platon nicht fremd. Er ist allgemeiner und unbestimmter sowohl als Idee, als auch als Entelechie, weswegen er natürlich früher sich ausbilden mußte, als die beiden letztern.

Untersuchungen nur das zu berühren, was dem Uebergange von den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft zu der besondern Betrachtung der Natur angehört.

Voraus zu erinnern ist, daß Aristoteles, wie schon erwähnt, in der Physik einen so strengen Gang der Untersuchung nicht möglich findet, als in der Entwicklung der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft. Denn die Physik hat es nicht mit einem ewigen und unveränderlichen Gegenstande zu thun, sondern mit dem, was möglicher Weise im Werden und in der Veränderung ist [1]); daher gehört die Naturlehre mehr der unsichern Meinung, als der Wissenschaft an [2]), welches dem Aristoteles besonders in den einzelnen Bestimmungen über die Gründe des natürlichen Werdens hervortreten mußte. Hierbei war er nicht immer im Stande, die allgemeinen Grundsätze seiner Naturlehre auch bis in das Einzelste durchzuführen. In solchen Fällen bemerkt er denn wohl, daß man bei Aufsuchung der Gesetze der Natur nicht auf Alles, sondern nur auf das Meiste sehen müsse. Er gestattet Ausnahmen von den Gesetzen der Natur, welche er aufstellt, und erinnert uns, daß nicht nur das Gegenstand der Wissenschaft sei, was immer, sondern auch was meistentheils geschehe [3]). Dieses allgemeine Geständniß des Aristoteles muß man bei allen Lehren seiner Physik vor Augen haben, um nicht unbillig zu werden gegen die Kühnheit, mit welcher er aus unzulänglicher Kenntniß der Natur über die Bedeutung ihrer Er=

---

1) Met. VI, 1; XI, 7.

2) Anal. post. I, 33; vergl. z. B. de coelo II, 5; 8; 12.

3) Z. B. de part. an. III, 2.

scheinungen aburtheilt; denn da er im Allgemeinen das Schwankende seiner Naturlehre zugegeben hatte, durfte er im Einzelnen zuversichtlicher sprechen.

Den Begriff der Natur faßt Aristoteles im Gegensatz gegen die Begriffe der Vernunft und der Kunst auf. Die Physik beschäftigt sich nur mit dem, was auf Körper Beziehung hat; es ist entweder selbst ein Körperliches, oder es hat einen Körper, oder es ist Grund eines Körperlichen oder eines auf den Körper Bezüglichen [1]). Dadurch wird nun wohl die Seele in den Bereich der physischen Untersuchungen gezogen, aber nicht die Vernunft, sofern diese etwas vom Körperlichen Trennbares ist [2]). In zwei Punkten tritt dem Aristoteles der Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und dem Natürlichen hervor. Das nemlich, was durch die Vernunft geschieht, kann unter gleichen Umständen auf verschiedene und entgegengesetzte Weise geschehen; die Vernunft kann das Gute und das Böse vollbringen, aber nicht so das Natürliche; vielmehr jedes natürliche Vermögen muß unter gegebenen Umständen eine bestimmte Thätigkeit üben [3]). Es wird also hierin das Natürliche dem Vernünftigen entgegengesetzt, wie das Nothwendige dem entgegensteht, was zwischen entgegengesetzten Bestimmungen die Wahl hat. Doch dieser Punkt tritt dem Ari-

---

1) De coelo I, 1; III, 1.

2) De an. I, 1; de part. an. I, 1; hist. anim. VIII, 1; IX, 1.

3) De interpr. 13; met. IX, 2. *τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι, αἱ δὲ μετὰ λόγου· — — καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι μία ἑνός.* Ib. c. 5.

stoteles mehr beiläufig hervor, gewöhnlich dagegen ist ihm die Unterscheidung zwischen Vernunft und Natur nach der Verschiedenheit der Werke, welche sie hervorbringen. Die Werke der Vernunft betrachtet er als Werke der Kunst und diesen ist es eigen, daß sie den Grund der Bewegung und der Ruhe nicht in sich selbst haben, sondern von außen empfangen, während Alles, was von Natur ist, den Grund der Ruhe und der Bewegung in sich selbst trägt [1]. Daraus geht denn dem Aristoteles der Begriff hervor, welchen er seinen Betrachtungen über die Natur zum Grunde legt. Die Natur ist ihm ein Grund oder eine Ursache der Bewegung oder der Ruhe in dem, welchem sie zuerst zukommt, an sich und nicht bloß beziehungsweise [2]. Nach dieser Erklärung ist die Natur eine innere Kraft, welche die Dinge ihrem Wesen gemäß bewegt oder feststellt; sie erscheint dem Aristoteles nicht sowohl als etwas, was an einem Andern ist, als vielmehr als ein Selbstständiges, als ein Wesen. Deswegen wird von ihr, wie von Gott, gesagt, sie mache nichts ohne Zweck [3]; sie fliehe das Unendliche [2]; sie vermöge nicht Alles und nicht Alles ge-

---

1) Phys. II, 1. *τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως. κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ᾽ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον.* Met. VI, 1; XI, 7.

2) Phys. l. l. *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Met. V, 4; VI, 1; XI, 7; XII, 3.

3) De coelo I, 4. *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*

4) De gen. an. I, 1.

linge ihr [1]), genug es wird von ihr wie von einem aus sich wirksamen Dinge gesprochen. Deswegen untersuchte Aristoteles auch, ob die Meinung Einiger richtig sei, daß die Natur die Materie sei, oder die Meinung Anderer, daß die Natur die Form, sowie er eben diese Untersuchungen auch über das Wesen anstellte, wie früher gezeigt, und seine Entscheidung ist in dem einen wie in dem andern Falle dieselbe, daß nemlich auch die Natur theils als Form, theils als Materie betrachtet werden müsse, doch sei sie mehr jene, als diese [2]). Daher wird die Natur auch geradezu ein Wesen genannt, dessen Einheit in der zusammenhaltenden Form besteht, während die Elemente, welche zusammengehalten werden, die Materie bilden [3]). So wird Aristoteles auch bei Betrachtung der sinnlichen Dinge wieder auf ein Allgemeines geführt, welches als Wesen alle übrigen Wesen beherrscht, so sehr auch sonst sein Streben dahin gerichtet ist, nur in dem Einzelnen das Wesen zu finden. In Beziehung hierauf unterscheidet sich seine Ansicht von der Platonischen Ideenlehre nur darin, daß er theils die Mittelstufen der Arten und Gattungen überspringt und sogleich vom Einzelsten auf das Allgemeinste gelangt, theils auch streng daran festhält, daß sowohl das

---

1) Probl. X, 45.

2) Phys. II, 1. *ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν καὶ μεταβολῆς· ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ το εἶδος τὸ κατα τὸν λόγον. — — καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης.* Ib. c. 2; de part. an. I, 1.

3) Met. VII, 17. — *φανείη δ' ἂν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή· στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην.*

allgemeine, als auch das einzelne Wesen nicht von der Materie getrennt werden dürfe, vielmehr eine jede physische Untersuchung ebensosehr mit der Materie, als mit der Form es zu thun habe [1]).

Es ist offenbar, daß Aristoteles in allen diesen Lehren den Begriff der Natur von dem Begriffe der allgemeinen Weltkraft nicht unterscheidet. Die Natur ist ihm ein in allen Dingen wirkender Grund ihres Daseins und ihrer Entwicklung. Daher wird auch die ewige Bewegung in der Welt ein Leben aller von Natur verbundenen Dinge genannt [2]) und Aristoteles ist der Ansicht von der Welt gar nicht abgeneigt, daß durch das ganze Weltall eine belebende Wärme dringe und Alles gewissermaaßen von Seele erfüllt sei [3]). Und sonach würde man wohl nicht sehr weit von seiner Lehre sich entfernen, wenn man ihm die Meinung zuschriebe, daß die Natur und die Welt als ein lebendiges Wesen zu betrachten sei [4]). Zwar unterscheidet er auch beseelte und

---

1) Phys. II, 2.

2) Ib. VIII, 1. *πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα, πότερον καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν; ἢ οὔτε ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ᾽ ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;*

3) De gen. an. III, 11. *γίνεται δ᾽ ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὑπάρχειν ὕδωρ, ἐν δ᾽ ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

4) De plantis I, 1 wird auf eine ähnliche Weise von einer *ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ζώου*, doch auf zu verworrene Weise gesprochen, als daß man davon Gebrauch machen könnte. Deutlich lehrte nach den Angaben des Aristoteles sein treuester Schüler, Eudemos, daß der Himmel sich selbst bewege, wie ein Thier. Simpl. phys. fol. 283. b. Cf. de coelo II, 2.

unbeseelte, lebendige und leblose Wesen, und von den letztern lehrt er ausdrücklich, daß sie nicht sich selbst bewegen, sondern die Bewegung von außen haben [1]; allein er meint doch, daß auch die leblosen Dinge einen Trieb in sich selbst nach ihrer Natur haben, indem sie sich zwar nicht freiwillig, aber doch auch nicht durch äußere Gewalt bewegen [2]), so daß in dieser Lehre recht deutlich sich ausdrückt, wie die allgemeine Natur als die bewegende Kraft in den leblosen Dingen angesehn wird, während in den lebendigen Dingen eine einzelne bewegende Kraft vorhanden ist, welche jedoch auch in der allgemeinen Natur ihren Grund hat. So leitet denn Aristoteles die Erscheinungen der Natur überhaupt aus einer innern Kraft ab und seine Naturlehre verfährt in der Bestimmung der letzten Gründe dynamisch, während in der Erklärung aus untergeordneten Gründen doch auch die mechanische Ansicht nicht ausgeschlossen ist, wie schon die Unterscheidung der natürlichen von der gewaltsamen Bewegung beweist. Die dynamische Bewegung ist dem Aristoteles die ursprüngliche und herrschende, die gewaltsame Bewegung nur eine abgeleitete und untergeordnete, indem die letztere nur daraus entspringt, daß etwas,

---

1) Z. B. phys. VIII, 4.

2) So von der Bewegung des Steines nach unten und des Feuers nach oben. Eth. Eud. II, 8. τοῦτο δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ καθ' αὑτὰ ὁρμὴν φέρηται, οὐ βίᾳ οὐ μὴν οὐδ' ἑκουσίᾳ λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἡ ἀντίθεσις. Verschieden hiervon ist die Ansicht magn. mor. I, 4, wo dem θρεπτικὸν und dem Feuer keine ὁρμὴ, aber nur in Bezug auf etwas anderes ihm Aeußeres zugeschrieben wird.

welches der Natur gemäß sich bewegt, ein Anderes gegen seine Natur sich zu bewegen zwingt [1]).

Mit der dynamischen Richtung in der Naturerklärung verbindet sich dem Aristoteles dem Charakter seiner Philosophie gemäß die teleologische Betrachtung. Alles Werden hat einen Zweck und die Natur als Werden ist nur der Weg zur Natur [2]). Daher ist die wichtigste und erste Forschung in der Naturlehre, die Zwecke aufzusuchen, derentwegen die Erscheinungen sind oder welche die Erscheinungen hervorbringen sollen [3]). Damit aber verbindet sich auch nach schon entwickelten Lehren die Forschung nach der Form, welche das reine Wesen und den Zweck der Dinge ausmacht. Der Begriff der Form jedoch wird in der Physik vom Aristoteles nicht so rein gefaßt, wie in seiner Logik. Wenn sie in dieser, wie wir gesehn haben, etwas rein Geistiges bezeichnete, so wird sie dagegen in jener mehr als äußere Gestaltung, als Zusammenordnung der einzelnen Bestandtheile des Körperlichen zu einer bestimmten Figur zur Vorstellung gebracht. Die Versuchung zu einer solchen Umwandlung des Begriffs lag in der Naturlehre nahe; sie war dem Griechischen Geiste natürlich, so wie ja auch Platon das Gute mit dem Schönen vermischte. Wir werden hiervon in den einzelnen Lehren der Aristotelischen Physik viele Beweise finden; im Allgemeinen

1) De coelo II, 3. *ὕστερον δὲ τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἔκστασίς τίς ἐστιν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν.* Ib. c. 13. *εἰ γὰρ μηδεμία φύσει κίνησίς ἐστιν αὐτῶν, οὐδὲ βίαιος ἔσται.* Ib. III, 2.

2) Phys. II, 1. *ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.*

3) Ib. II, 9; de part. an. I, 1.

aber drückt sich dies darin aus, daß die Natur als die Ursache der Ordnung, d. h. eines gewissen Verhältnisses unter den Dingen, angesehn wird [1]); so wie die Kunst, so bedarf auch die Natur der Verhältnißmäßigkeit und des Gleichmaaßes [2]), und die Form wird als eine Kraft betrachtet, welche die Elemente in einer gewissen Ordnung unter einander verbunden hält [3]).

Wird nun auf solche Weise die Form in der Natur gedacht, so wird sie auch nicht ohne Materie gedacht werden können. Denn die Ordnung und das Gleichmaaß, welches in dem Ganzen durch die verbindende Kraft der Form hervorgebracht werden soll, können nicht gedacht werden ohne die Elemente, welche zusammengehalten werden sollen durch die Form, und die Elemente sind die Materie des Wesens [4]). So mischt sich denn die Untersuchung über die Materie in die physischen Untersuchungen ein, wenn auch nur auf eine untergeordnete Weise. Es muß gezeigt werden, daß eine gewisse Erscheinung diesen bestimmten Zweck hat, dann aber, daß etwas Anderes aus Nothwendigkeit geschieht jenes Zweckes wegen [5]), das aus

---

1) Phys. VIII, 1. *ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. — — τάξις δὲ πᾶσα λόγος.* Im Griechischen liegt eine Zweideutigkeit in dem Worte *λόγος*, welche nicht bloß den Ausdruck, sondern auch den Gedanken trifft. Aristoteles spielt mit *λόγος*, Verhältniß, Begriff, Form, wie unsere Philosophen mit andern zweideutigen Ausdrücken.

2) De gen. an. IV, 2. *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα. πάντα γὰρ τὰ γινόμενα κατα τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινί ἐστι.*

3) Met. VII, 17 fin.

4) Ib. XIV, 2. *τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας.*

5) De part. an. I, 1 fin. *δεικτέον δ' οὕτως, οἷον ὅτι*

Nothwendigkeit Vorhandene ist aber eben die Materie. Deswegen dient in der Natur Vieles nur mittelbar zu einem Zwecke. Hierin ist nach Aristotelischer Weise das offene Bekenntniß, daß die Natur nur ein Unvollkommenes ist, welches zwar das Gute anstrebt, aber doch durch die Art seiner nothwendigen Mittel sich vielfach beschränkt sieht. Dies ist schon im Allgemeinen bemerkt worden; wir fügen hier nur noch bei, daß in der Physik der Grundsatz, welchen Aristoteles verfolgt, daß in die Bildungen der sich entwickelnden Natur auch eine gewisse beschränkende Nothwendigkeit sich einmischen müsse, recht eigentlich seine richtige Stelle finde. Es ist ein Beweis von dem tiefen Blicke, welchen Aristoteles in die Gründe der Naturerscheinungen gethan hatte, daß er anerkennt, wie die Natur eine nicht mit vollem Bewußtsein, sondern nur nach unbewußtem Triebe wirksame Künstlerin sei [1]); sie ist nicht göttlich, sondern nur dämonisch [2]). Auch in dem natürlichen Werden macht sich der Grundsatz geltend, welcher die Erkenntniß des Menschen beherrscht; das Frühere dem Wesen nach ist das Spätere der Entstehung nach; zuerst muß die ungeordnete Materie sein und das Werden, erst aus diesen erzeugt sich die vollkommnere Form und das Wesen eines jeden Dinges [3]). Leichter ist es der Natur, das

---

ἔστι μὲν ἡ ἀναπνοὴ τουδὶ χάριν, τοῦτο δὲ γίγνεται διὰ τάδε ἐξ ἀνάγκης.

1) Phys. II, 8.

2) De div. per somn. 2. ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

3) De part. an. II, 1. ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα

Schlechte zu vollbringen, wie auch der Kunst, als das Gute; die erste und unvollkommene Natur gelingt leicht, aber die Natur mit vollendetem Zweck zu erreichen, ist ein mühsames Werk; das Gute gelingt der Natur selten und nur zuletzt [1]).

Aus diesem Gesichtspunkte muß man es auch auffassen, wenn Aristoteles unter den Ursachen, welche in der Natur wirksam sind, Zufall und Ungefähr mit aufführt. Alles, was in der Natur geschieht, ist entweder eines Zweckes wegen, oder ergiebt sich nebenbei aus dem Zweckmäßigen [2]). Weil nemlich die Natur nicht unmittelbar ihr Werk vollständig vollbringt, so geschieht ihr Manches nur beziehungsweise; weil sie einen bestimmten Zweck erstrebt, begiebt sich ihr ein Anderes, welches bei diesem Zwecke nicht ausgeschlossen werden konnte, und dies ist eben das Zufällige [3]), welches nicht nach den gewöhnlichen, zur Ausführung der Zwecke bestimmten Gesetzen geschieht, sondern als Zeichen und Wunder (*τέρας*) erscheint. Solche Wunder sind dem Aristoteles besonders die Misgeburten, welche er als Fehler oder Misgriffe der Natur betrachtet. Die Kunst und Natur können fehlen, weil sie nicht aus

---

τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον· οὐ γὰρ οἰκία πλίνθων ἕνεκέν ἐστι καὶ λίθων, ἀλλὰ ταῦτα τῆς οἰκίας· ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει καὶ περὶ τὴν ἄλλην ὕλην. — — τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν. Met. IX, 8.

1) Probl. X, 45.

2) De an. III, 12. *ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τα φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του.*

3) Phys. II, 5; met. XI, 8.

vernünftiger Ueberlegung ihr Werk vollbringen [1]). Doch bemerkt Aristoteles ausdrücklich, daß nur gegen die gewöhnlichen Gesetze der Natur das Wunder geschehe, nicht aber gegen alle Natur. Das Wunder überhaupt entstehe nur dann, wenn die Natur der Form nach die Natur der Materie nach nicht zu bewältigen vermöchte [2]). Man sieht, in welchem weiten Sinne hier der Begriff des Wunders oder der Misgestaltung in der Natur genommen wird; denn wenn wir im Sinne des Aristoteles nicht mit Unrecht sagen könnten, daß die Natur nur in einem beständigen Bestreben sei, die Materie zur Form zu gestalten, und daß daher in aller Natur immer noch eine gewisse Materie übrig bleibe, welche noch nicht ganz von der Form überwältigt ist, so würde nach dieser Ansicht auch die ganze Natur, soweit sie veränderliche Materie hat, in nichts als Misgeburten sich verwandeln. So weit hat nun wohl Aristoteles seinen Grundsatz nicht verfolgt; aber doch dehnt er auch in der einzelnen Naturforschung die Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel, nach deren Erfüllung die Natur strebt, weit genug aus. Denn so erscheint es ihm schon als eine Misgeburt, wenn das Kind dem Vater

1) Phys. II, 8.

2) De gen. an. IV, 4. *ἔστι γὰρ τὸ τέρας παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐδὲν γίνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γινομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως, ἐπεὶ καὶ τούτων ἐν ὅσοις συμβαίνει παρὰ τὴν τάξιν μὲν ταύτην, ἀεὶ μέντοι μὴ τυχόντως, ἧττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρὰ φύσιν εἶναι τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.*

nicht gleicht, und die Geburt eines weiblichen Kindes ist ihm nur ein geringerer Grad der Misgeburt, welcher daher stammt, daß der erzeugende Mann, als das formende Princip, nicht Kraft genug besaß [1]). Noch weiter dehnen solche Ausnahmen von der allgemeinsten Regel sich aus, wenn man einige andere verwandte Begriffe mit in die Untersuchung zieht. Die Misgeburt ist eine Art der Verstümmelung [2]), oder soll man lieber sagen, die Verstümmelung ist eine Art der Misgeburt? Genug in beiden Fällen, bei der Misgeburt und bei der Verstümmelung, hat die Form offenbar nicht die gehörige Kraft gehabt, die gehörige Materie zu bewältigen oder herbeizuschaffen. Nun ist aber der Begriff der Verstümmelung beim Aristoteles von sehr weitem Gebrauche. Nicht nur alles Weibliche durch die ganze Natur sieht er als ein Verstümmeltes an gegen das männliche Geschlecht gehalten [3]), sondern auch ganze Arten der Thiere betrachtet er als verstümmelte Wesen, wie den Maulwurf [4]). Man darf hierher auch ziehen, daß er vollkommnere und unvollkommnere Thiere unterschied [5]), und daß er alle übrigen Thiere außer dem Menschen zwergartig fand [6]). So wie nun in solchen verstümmelten Ge-

1) De gen. an. IV, 3.

2) L. l. fin. *καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀπηρία τίς ἐστι.*

3) De gen. an. II, 3. *τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον.* Probl. X, 8.

4) Hist. an. IV, 8. *πλὴν εἴ τι πεπήρωται γένος ἓν οἷον τὸ τῶν ἀσπαλάκων.* Nach de plant. I, 1 ist auch die Pflanze nur ein unvollendetes Wesen.

5) De gen. an. II, 1.

6) De part. an. IV, 10. *πάντα γάρ ἐστι τὰ ζῶα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον.*

staltungen von dem Materiellen zu wenig ist, so findet es sich auch wohl, als eine andere Art der Misgeburt, daß von dem Körperlichen zu viel in die geformte Natur sich einmischt [1]). Und auch von diesem Ueberschüssigen (*περίττωμα*) weiß Aristoteles viel zu erzählen, indem er nicht nur das, was wir als unnützen Abgang bezeichnen, in dieses Gebiet zu ziehen pflegt, sondern selbst die nothwendigsten Werkzeuge des Lebens. Darüber werden wir später nähere Auskunft geben. Von solchen überschüssigen Abgängen pflegt nun auch Aristoteles einzugestehn, daß sie an und für sich nicht zu einem Zwecke sind, und wenn gleich die Natur sie zuweilen zum Nützlichen verwende — wie ein guter Haushalter, welcher nichts wegzuwerfen liebe [2]) —, so geschehe dies doch nicht immer, sondern Vieles sei nur der Nothwendigkeit wegen [3]).

Dies sind nicht etwa bloß gelegentliche Einfälle des Aristoteles, sondern es offenbart sich darin die durchgehende Richtung seiner Naturlehre. Denn indem er die Zwecke der Natur aufsuchen wollte, konnte er es nicht wohl unterlassen, zuletzt doch einen allgemeinen Zweck der Natur zu setzen. Alles, was diesen Zweck nicht erreicht, mußte alsdann als ein Unvollkommenes angesehen werden, wel-

---

1) De part. an. IV, 2. *ὥστε δοκεῖν τέρας εἶναι τὴν ὑπερβολήν.*

2) De gen. an. II, 6.

3) De part. an. l. l. *περίττωμα — καὶ οὐχ ἕνεκα τινός. — — καταχρῆται μὲν οὖν ἐνιότε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν, οὐ μὲν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος. ἀλλὰ τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά.*

ches nur daher rühre, daß die Materie nicht ganz der Form sich bequemen will. Jedes solcher Art ist aber nur ausnahmsweise; die allgemeine Regel dagegen, nach welcher die Natur bildet, ist die Regel des Guten; nach ihm strebt die Natur überall; sie trifft es aber nicht immer. Daß nun dieser Zweck vom Aristoteles wesentlich in derselben Art aufgefaßt wird, wie vom Platon, muß uns aus den allgemeinen Grundsätzen seiner Lehre klar sein. Die Dinge in der Welt sollen Theil haben am Göttlichen; je mehr sie an ihm Theil haben, um so mehr erreichen sie den Zweck der Natur oder das Gute. Aber der Mensch unter allen lebendigen Wesen der Erde lebt allein gut, weil er allein, oder doch am meisten am Göttlichen Theil hat [1]), die Seele ist der Zweck und das Wesen des Körpers [2]); die körperlichen Glieder sind nur Werkzeuge und alle diese Werkzeuge sind ein jedes nur wegen einer Werkthätigkeit, der ganze Körper aber nur einer vollen Werkthätigkeit wegen, welche die Seele ist [3]). Die Seelen der übrigen Thiere, welche nur undeutliche Spuren der menschlichen Seele an sich tragen, können verglichen werden mit den Kinderseelen [4]), und in ihnen ist daher der

1) De part. an. II, 10.

2) De gen. an. II, 4; met. VII, 11.

3) De an. I, 3; de part. an. I, 5. *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν.*

4) Hist. an. VIII, 1. Es ist nemlich auch eine Spur des *νοῦς* und des Göttlichen in den Thieren. Cf. hist. an. IX, 3; 7 in.; 17 in.; de gen. an. III, 10.

Zweck der Natur keinesweges vollkommen erreicht. So sucht also auch Aristoteles nicht weniger als Platon den Zweck und den Mittelpunkt der irdischen Natur in dem Menschen, und zwar in dem männlichen Menschen *). Alles Uebrige unter dem Monde ist gleichsam nur ein verfehlter Versuch der Natur, den männlichen Menschen hervorzubringen. Nur auf eine andere Weise als Platon stellt sich Aristoteles diesen Gedanken dar; denn er will nicht den einzelnen Menschen in unaufhörlichem Leben durch die Reihe der Naturwesen hindurchwandern lassen, sondern trotz dem ersten Anschein vom Gegentheile verachtet er viel mehr als Platon das einzelne Wesen und hält es nur als einen Zweck der allgemeinen Natur fest, in dem einzelnen Wesen als in ihrem Produkte bald eine größere, bald eine geringere Annäherung an die vollkommenste Art des Lebens hervorzubringen.

So viel haben wir für nöthig gehalten über die allgemeinen Grundsätze des Aristoteles, welche in seiner Betrachtung der Natur sich geltend machen, vorauszuschicken. Wir gehen nun in das Einzelne seiner Naturlehre ein, aus welcher wir jedoch nur das Philosophische hervorheben, das, was nur der Erfahrung angehört, bei Seite liegen lassen. Seinen Forschungen über die einzelnen Theile der Natur schickt Aristoteles solche Lehren voraus, welche die allgemeinen Bedingungen des natürlichen Daseins betreffen. Da die Natur ihm als der Grund der Bewegung und der

---

*) Aristoteles geht hierin so weit, daß die gezähmten Thiere ihm vollkommner sind, als die wilden. Probl. X, 45. Der Mensch nemlich ist auch ein zahmes Thier.

Ruhe erscheint, Ruhe aber nur da stattfindet, wo Bewegung sein kann [1]), so ist die Bedingung aller Natur die Bewegung [2]). Wir haben daher auch schon früher gesehn, daß er alle die Lehren, welche die Bewegung aufheben, als solche verwirft, welche zugleich die Natur aufheben würden. Nun kommt es ihm aber darauf an, zu zeigen, daß die Bewegung möglich und unter welchen Bedingungen sie möglich sei. Den Weg hierzu bahnt ihm seine Lehre von der Form und der Materie; doch gehört die Untersuchung hierüber nicht der Physik, sondern der ersten Philosophie an; dagegen eigenthümlich physischer Art sind die Untersuchungen über die räumliche Bewegung, welche den Körpern, den Gegenständen der Physik, zukommt.

Die Bewegung ist dem Aristoteles die Thätigkeit des dem Vermögen nach Seienden, sofern es dem Vermögen nach ist [3]). Hierin liegt, daß die Bewegung ein Mittleres ist zwischen dem Sein nur dem Vermögen nach und der gänzlich verwirklichten Thätigkeit, in welcher nichts mehr dem Vermögen nach ist. Denn weder früher noch später ist Bewegung, als indem das dem Vermögen nach Seiende sich verwirklicht; früher ist nur das dem Vermögen nach Seiende, später nur die Wirklichkeit [4]). Deswegen gehört die Bewegung weder dem Vermögen, noch der Energie an; denn weder das, was dem Vermögen nach eine Größe hat, bewegt sich nothwendig, noch das, was

1) Phys. III, 2.

2) Phys. III, 1.

3) Phys. III, 1; met. XI, 9. τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.

4) Ll. ll.

wirklich eine Größe hat[1]). Ist nun die Bewegung ein Mittleres zwischen dem Vermögen und der Wirklichkeit, welches den Uebergang aus dem einen in die andere vermittelt, so scheint sie auch zu dem Stetigen zu gehören, und da in dem Stetigen zuerst das Unendliche sich zeigt, auch Bewegung Raum und Zeit voraussetzt, welche entweder begrenzt oder unendlich sind, so muß nothwendig die Untersuchung des Physikers auch auf den Begriff des Unendlichen eingehn[2]).

Wir haben früher gezeigt, wie Aristoteles den Begriff des Unendlichen auf den Begriff der Materie zurückführt. Hier haben wir nur noch hinzuzufügen, wie sich dies mit seinen Begriffen vom Raum, von der Bewegung und von der Zeit verbindet. Das Unendliche nemlich ist eben in Beziehung auf diese drei Begriffe; es ist entweder im Raum oder in der Bewegung oder in der Zeit, aber es ist nicht in allen diesen auf dieselbe Weise, sondern das Sein des Unendlichen in dem Einen ist der Grund seines Seins in den Andern. Hier ist es nun der Grundsatz des Aristoteles, aus welchem seine ganze verwickelte Lehre hierüber ihr Licht empfängt, daß zuerst das Unendliche in der Zeit gegründet ist in dem Unendlichen in der Bewegung, dann aber das Unendliche in der Bewegung seinen Grund in dem Unendlichen im Raume hat[3]). Daher war es

1) Phys. III, 2. *οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτε εἰς ἐνέργειάν ἐστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν.*

2) Phys. III, 1; 4.

3) Phys. III, 7. *τὸ δ' ἄπειρον οὐ ταὐτὸν ἐν κινήσει καὶ μεγέθει καὶ χρόνῳ ὡς μία τις φύσις, ἀλλὰ τὸ ὕστερον λέγε-*

nöthig zuerst nachzuweisen, wie das Unendliche im Raume gedacht werden könne, um sodann auch die übrigen Arten des Unendlichen zu bestimmen. Das Unendliche im Raume aber besteht nicht in der unendlichen Ausdehnung des Körperlichen, denn der Körper im Raum kann nicht unendlich sich ausdehnen, da er ein von der Fläche Begrenztes ist *). Diesen Beweis nennt Aristoteles einen logischen; ein physischer Beweis dagegen beruht darauf, daß der unendliche Körper seiner Beschaffenheit nach entweder zusammengesetzt oder einfach sein müßte. Wäre er jedoch zusammengesetzt, so würden die einfachen Bestandtheile desselben entweder begrenzt oder unendlich sein; wäre aber eins von ihnen unendlich, so würde es alle übrigen aufheben. Ebenso wenig läßt sich auch annehmen, daß es nur einen einfachen unendlichen Körper gebe. Denn die Annahme einiger Physiker, daß es einen wahrnehmbaren Körper außer den Elementen gebe, welcher alle Elemente in sich vereinige, ist grundlos. Dieser Beweis geht nun schon von einer Annahme des Aristoteles aus, welche nicht in den ersten Grundsätzen über die Natur vorausgesetzt werden sollte. Noch mehr aber beziehen sich auf solche Annahmen die übrigen physischen Beweise des Aristoteles, welche von den Lehren ausgehn, daß ein jedes Element nach seinem eigenthümlichen Orte strebe und daß es ein

---

ται κατὰ τὸ πρότερον· οἷον κίνησις μὲν ὅτι τὸ μέγεθος, ἐφ' οὗ κινεῖται ἢ ἀλλοιοῦται ἢ αὐξάνεται· ὁ χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν. Dasselbe fast wörtlich met. XI, 10 fin.; phys. IV, 12. ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, τῇ δὲ κινήσει ὁ χρόνος τῷ καὶ ποσὰ καὶ συνεχῆ καὶ διαιρετὰ εἶναι.

*) Phys. III, 5; met. l. l.

natürliches Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links in der Welt gebe [1]). Wir können daher in diesen Beweisen im Wesentlichen nichts Anderes finden, als eine Andeutung des Zusammenhangs, in welchem diese allgemeinen Untersuchungen über die Gründe der Natur mit der besondern Naturlehre des Aristoteles stehen, und halten uns deswegen nur an die allgemeine Ansicht, daß ein Räumliches oder Körperliches nicht gedacht werden könne ohne eine bestimmte Begrenzung. Dies liegt seiner Entscheidung über diesen Punkt zum Grunde, daß die Welt als ein im Raum wahrnehmbares Körperliches eine bestimmte oder begrenzte Größe haben müsse [2]). In Rücksicht auf diese Ansicht bestreitet auch Aristoteles die Erklärung des Unendlichen, daß es das sei, außer welchem nichts genommen werden könne, vielmehr sei es das, außer welchem immer noch etwas Weiteres genommen werden könne [3]); dagegen das, außer welchem nichts genommen werden könne, das sei das Vollendete und Ganze; das Vollendete aber sei das, was ein Ende und eine Grenze habe [4]); daher fliehe auch die Natur das Unendliche, denn

---

1) Ll. ll.

2) Phys. III, 7. *ὥστε ἐπεὶ ἄπειρον οὐδέν ἐστι μέγεθος αἰσθητόν, οὐκ ἐνδέχεται παντὸς ὑπερβολὴν εἶναι ὡρισμένου μεγέθους· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ οὐρανοῦ μεῖζον.*

3) Ib. c. 6. *συμβαίνει δὲ τοὐναντίον εἶναι ἄπειρον ἢ ὡς λέγουσιν· οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστι.*

4) L. l. *ἄπειρον μὲν οὖν τοῦτ' ἔστιν οὗ κατὰ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἔστιν ἔξω· οὗ δὲ μηδὲν ἔξω, τοῦτ' ἔστι τέλειον καὶ ὅλον. — — τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας.* Cf. de coelo I, 1.

dies sei unvollendet [1]). So treffen wir auch beim Aristoteles wieder auf die Ansicht, welche im Unendlichen nur das Unbestimmte sieht. Zu dieser allgemeinen Ansicht fügt denn Aristoteles auch wohl noch den Grund hinzu, daß ein Unendliches weder thun, noch leiden könne, weil Thun und Leiden nothwendig in einem bestimmten Verhältnisse stehen müssen [2]).

Wird nun das Unendliche im Raume nicht in der Ausdehnung gefunden, so kann es nur in der unendlichen Theilbarkeit gesucht werden. Die unendliche Theilbarkeit nicht nur des Raumes, sondern auch des Räumlichen ist dem Aristoteles gewiß wegen der Grundsätze der Mathematik, welche nicht aufgehoben werden dürfen, weil sie zugleich Grundsätze für die Physik sind [3]). Deswegen behauptet er auch, daß die Lehren, welche ein Untheilbares im Raum annehmen, den Grundsätzen der Mathematik widersprechen. Daß im Raume nichts Untheilbares sei, folgt aber auch aus der Stetigkeit der räumlichen Größe. Stetig nemlich sind zwei Größen verbunden, wenn die Grenze der einen auch die Grenze der andern ist [4]). Eine solche Größe aber kann nicht aus untheilbaren Theilen zusammengesetzt sein; denn in den Theilen, welche an einander grenzen, muß die Grenze oder das Letzte von dem

---

1) De gen. an. I, 1.

2) De coelo I, 7.

3) Phys. III, 7; met. XIII, 6; 9.

4) Phys. V, 3. *λέγω δὲ εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας, οἷς ἅπτονιαι, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν.* Dasselbe fast wörtlich met. XI, 12.

unterschieden sein, dessen Grenze sie ist [1]). Dasselbe folgert Aristoteles auch daraus, daß eine jede ausgedehnte Größe wieder in ausgedehnte Größen getheilt werden müsse [2]). Hiernach ist nun aber das Unendliche nicht in der wirklichen Theilung, sondern nur in der Theilbarkeit, nur dem Vermögen nach, und zwar einem Vermögen nach, welches nie zur Wirklichkeit werden wird, denn das Unendliche zu durchlaufen ist unmöglich. Es besteht daher nur darin, daß immer ein Anderes und ein Anderes genommen wird; das Genommene ist immer ein Begrenztes, aber immer ein Anderes und ein Anderes [3]). Hieraus erklärt sich nun zuerst die Unendlichkeit der räumlichen Erfüllung der Wegnahme nach, demnächst aber auch dem Zusatze nach; denn der Zusatz ist nur das Gegentheil der Wegnahme und wenn man vom Körper in unendlicher Theilung immer mehr und mehr wegnehmen kann, so kann man sich auch denken, daß der Körper aus unaufhörlichem Zusatze entstanden sei [4]). Ganz anders ergiebt sich hiernach der Begriff des Unendlichen, als die ihn nehmen, welche das Unendliche zu preisen pflegen, als umfaßte es Alles und hätte es Alles in sich, weil es einige Aehnlichkeit mit dem Ganzen hat. Denn das Unendliche ist die Materie der Vollkommenheit der ausgedehnten Größe und

---

1) Phys. VI, 1. *οὐ γὰρ ἔστιν ἔσχατον τοῦ ἀμεροῦς οὐδέν· ἕτερον γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ οὗ ἔσχατον.*

2) Ib. III, 6.

3) L. l. *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ᾽ ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον.* De gen. et corr. I, 3.

4) Phys. l. l.

das Ganze dem Vermögen, aber nicht der Wirklichkeit nach, ein Ganzes und Bestimmtes nicht an sich, sondern in Rücksicht auf ein Anderes, und es umfaßt nicht, sondern es wird umfaßt, sofern es unendlich ist, und als Materie gehört es mehr zum Begriffe des Theils, als zum Begriffe des Ganzen [1]). Die Form umfaßt die Materie und die untheilbare Form giebt der unendlichen Mannigfaltigkeit der Materie Einheit. Deswegen bleibt auch die Zahl bei einem Untheilbaren, bei der Einheit, stehen, kann jedoch in das Unendliche wachsend gedacht werden, indem die Theilungen der ausgedehnten Größe in das Unendliche gehen; allein diese Unendlichkeit bleibt nicht, sondern wird, so wie auch die Zeit und die Zahl der Zeit [2]).

Wie an der Unendlichkeit des Räumlichen die Bewegung Antheil hat, läßt sich leicht einsehen, da die Bewegung durch die unendlichen Theile des Räumlichen hindurchgeht und deswegen eben so stetig ist, wie die räumliche Größe [3]). Um jedoch die Schwierigkeiten, welche in dem Bereich dieser Untersuchungen liegen, möglichst zu erschöpfen, geht Aristoteles hierbei in die Frage nach dem Begriffe des Raumes selbst ein. Daß der Raum sei, ist

---

1) L. l. *ἐπεὶ ἐντεῦθέν γε λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πᾶν περιέχον καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχον διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ. ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. — — ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὑτό, ἀλλὰ κατ' ἄλλο· καὶ οὐ περιέχει, ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. — — ὥστε φανερον ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου.*

2) Ib. c. 7; met. VII, 8 fin.

3) Phys. IV, 11.

allgemein anerkannt, denn Alle geben zu, daß jedes Seiende irgendwo und nur das Nicht-Seiende nirgends ist [1]). Schwerer aber ist es zu bestimmen, was der Raum sei. Daß er verschieden sei von den im Raum enthaltenen Dingen, ist offenbar; denn derselbe Ort wird bald von dem einen, bald von einem andern eingenommen, und eben daher kommt es auch, daß wir suchen, was der Raum ist; wenn nicht Bewegung im Raum wäre, so würde man gar nicht fragen, was der Raum ist [2]). Auch ist der Raum weder Form, noch Materie der Dinge; denn beide können von den Dingen nicht getrennt werden; auch wird er nicht wie die Materie umfaßt, sondern ist selbst ein Umfassendes [3]). Da die Dinge im Raum sind, aber auch gefragt werden kann, worin der Raum ist, so muß unterschieden werden, wie der Raum in einem Andern und wie ein Anderes im Raum ist. Man sagt, daß etwas in einem Gefäße oder in einem Raume sei. Wenn aber Jemand frage, worin denn der erste oder allgemeine Raum sei, so müsse die Frage in einem andern Sinne genommen werden, so wie man auch fragen könne, worin das Warme sei, nemlich im Körper, oder die Gesundheit, nemlich im Warmen [4]); denn der Raum sei wie die Grenze in dem Begrenzten [5]). Daß dagegen etwas in einem Raume sei, wird insofern gesagt, als es von den äußersten Grenzen ei-

---

1) Ib. c. 1; 3.

2) Ib. c. 4.

3) Ib. c. 2.

4) Ib. c. 3.

5) Ib. c. 5. *καὶ ἔστιν ὁ τόπος καὶ ποῦ, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ δέ, ἀλλ' ὡς τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ.*

nes Andern umfaßt wird, mit welchen es nicht zusammenhängt, welche es aber berührt. Hiernach ist also der Raum die Grenze, aber nicht des darin enthaltenen Körpers, sondern des umfassenden Körpers, sofern nemlich der darin enthaltene Körper örtlicher Bewegung fähig ist [1]). Der Raum ist ein unbewegliches Gefäß [2]); das, was in ihm ist, kann aber bewegt werden. Hieraus folgt denn auch, daß nur der Körper, welcher außer sich einen ihn umfassenden Körper hat, im Raum ist, nicht aber der Körper, welcher von keinem andern Körper umfaßt wird. Der Himmel ist in keinem Raume und für ihn als Ganzes genommen giebt es daher auch keine Bewegung im Raume, obgleich die Theile desselben sich bewegen können. Der allgemeine Ort, in welchem Alles ist, erscheint hiernach als das Aeußerste des Himmels, als die ruhende Grenze des beweglichen Körpers [3]). Man sieht hieraus, wie Aristoteles den Begriff des Raumes auf eine gegenständliche Weise und zwar ganz in physischer Bedeutung auffaßt. Dies tritt noch mehr darin hervor, daß er den allgemeinen Raum auch in seine besondern Kreise zerlegt und einem jeden besondern Raum ein besonderes Vermögen beilegt. Die Erde ist im Wasser als in ihrem natürlichen Orte, das Wasser in der Luft auf gleiche Weise, die Luft

---

1) Ib. c. 4. *ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι — τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος· λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν.*

2) Ib. c. 2; 4.

3) Ib. c. 5. *καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως. ἔστι δὲ ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι, τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν.*

in dem Aether und der Aether im Himmel; der Himmel aber ist nicht mehr in einem Andern und alle diese Körper bewegen sich nach ihrem eigenthümlichen Orte zu [1]). Deswegen betrachtet auch Aristoteles die verschiedenen Verhältnisse im Raume, besonders das Oben und Unten, aber auch das Links und Rechts, das Vorn und Hinten nicht bloß als Verhältnisse in Beziehung auf uns, sondern als Verhältnisse, welche in der Natur selbst liegen [2]); genug er sieht den Raum als etwas an, was eine bestimmte Ordnung in der Welt bezeichnet, ja gewissermaaßen begründet. Denn wenn er ihn auch nicht als die Form der Dinge betrachtet, so bestimmt der Raum doch die Form der Dinge von außenher [3]), und man muß daher wohl eingestehn, daß Aristoteles den Begriff des Raumes nicht in der allgemeinsten Weise sich dachte, aber um so mehr stellte er ihn in eine lebendige Beziehung zu den Verhältnissen der Ordnung, welche ihm das Wesen der Welt bilden.

Nach dieser Auffassungsweise ist es denn auch natürlich, daß er keinen Raum ohne Inhalt sich denken kann. Ein solcher Raum würde das Leere sein, denn das Leere ist ein Raum, in welchem Nichts, d. h. in welchem kein

---

1) Ib. c. 1. *ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἁπλῶν οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν. φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω.* Ib. c. 5. *καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ.*

2) Ll. ll.

3) Cf. de coelo IV, 3; 4.

Körper ist [1]). Aristoteles sucht die Gründe zu widerlegen, aus welchen man ein Leeres annehmen zu müssen geglaubt hatte. Einer der wichtigsten unter ihnen ist der, welcher von der Bewegung hergenommen wird. Man meinte nemlich, die Bewegung sei unmöglich, wenn Alles voll wäre, weil zur Bewegung nöthig ist, daß ein Raum vorhanden, welcher den bewegten Körper aufnehmen könne; wäre aber Alles voll, so würde kein solcher Raum vorhanden sein, indem nicht zwei Körper zugleich denselben Raum erfüllen können. Doch dieser Grund beweist nichts, denn es ist möglich, daß die Körper sich wechselseitig zur Bewegung Raum geben [2]). Von einer andern Seite sieht man auch das Leere als den Grund des Falles an und leitet daraus die Bewegung der Körper ab. Allein untersucht man genauer, so ergiebt sich ganz das Gegentheil. Denn alle Bewegung hängt von der natürlichen Bewegung ab; die natürliche Bewegung aber würde nicht sein, wenn sie im Leeren sein müßte, weil im Leeren kein Unterschied und also auch nicht der Unterschied zwischen Oben und Unten stattfindet, und es muß daher nicht vom Leeren, sondern von der Erfüllung des Raumes die Bewegung abgeleitet werden [3]). Man sieht, wie auch hier wieder die Ordnung im Raum als bewegende Kraft betrachtet wird. Dieser Grund gegen das Leere greift am meisten in das System des Aristoteles ein, wiewohl er noch viele andere Gründe anführt, ebenfalls zu zeigen bestimmt, daß die Voraus-

---

1) Phys. IV, 7.

2) L. l.

3) Ib. c. 8.

setzung des Leeren die Bewegung aufheben würde. Auch aus den Gegensätzen zwischen Verdünnung und Verdichtung, zwischen Vergrößerung und Verkleinerung hatte man die Voraussetzung des Leeren zu beweisen gesucht. Dieser Meinung stellt Aristoteles seine Lehre von der Materie entgegen. Das Dünne und Dichte, das Große und Kleine entsteht ihm nemlich nicht auf mechanische Weise durch das Dazu- oder Davon-Kommen eines schon vorhandenen Körperlichen, sondern indem dieselbe Materie bleibt, als zu entgegengesetzten Bestimmungen das Vermögen in sich tragend, ist sie einmal dünn oder klein, ein andermal dicht oder groß, ohne daß irgend ein Leeres dabei wäre oder entstünde [1]). Dies sind die Hauptpunkte, welche Aristoteles gegen die Annahme des Leeren festzustellen für nöthig findet; sie beziehen sich nur darauf, zu zeigen, daß Bewegung und Veränderung sein können, ohne daß ein Leeres angenommen werde, und bestreiten den Begriff des Leeren auch nur, sofern er den Begriff des natürlichen Werdens aufheben möchte. Andere Punkte, an welche der Begriff des Leeren sich anzuschließen pflegt, berührt er nur flüchtig; so die Vorstellung, daß es außerhalb der Welt ein Leeres gebe, als den Ort, in welchem die Welt sei; so die Meinung, daß damit nicht alle Dinge in eine stetige Einheit zusammengehen könnten, ein leerer Zwischenraum nöthig sei, welcher die Stetigkeit der Raumerfüllung unterbreche [2]). Den ersten Punkt konnte er aus seiner Lehre vom Raum widerlegen, weil ihm die Welt, der Umkreis des Himmels,

---

1) Ib. c. 9.

2) Ib. c. 6.

nicht im Raum ist; gegen den andern Punkt diente ihm die Lehre, daß die Form oder die Energie der Wesen das Trennende sei [1]).

An die Untersuchung über das Unendliche und den Raum schließt sich die Untersuchung über die Zeit an, als welche die dritte Bedingung der Bewegung ist. So wie wir nicht fragen würden, was der Raum ist, wenn nicht Bewegung wäre, so würde auch keine Zeit für uns sein, wenn wir die Veränderung oder die Bewegung nicht bemerkten, denn wenn wir uns dem Gedanken nach nicht verändern oder wenn wir nicht bemerken, daß wir uns verändern, so scheint uns keine Zeit gewesen zu sein. Wenn das Gegenwärtige nicht verschieden wäre von dem Vergangenen, sondern mit diesem eins und dasselbe, so wäre keine Zeit [2]). Die Zeit muß also entweder die Veränderung, die Bewegung selbst oder etwas der Bewegung Zukommendes sein. Nun ist sie aber nicht die Bewegung selbst, denn die Bewegung ist in einem Bewegenden und irgendwo, sie ist auch schneller oder langsamer, welches Alles von der Zeit nicht gesagt werden kann [3]); daher kann sie nur etwas der Bewegung Zukommendes sein. Als der Bewegung zukommend, hat sie auch Theil an der Stetigkeit der Bewegung und der räumlichen Größe, und so wie in der Bewegung und in der räumlichen Größe das Vor und das Nach ist, so muß es auch in der Zeit sein. Die Zeit erkennen wir nur, wenn wir die Bewegung als Vor und

---

1) Met. VII, 13. *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.*

2) Phys. IV, 11.

3) Ib. c. 10.

Nach bestimmen und so bestimmen wir sie, indem wir ihre Theile als etwas Anderes und Anderes und noch ein Mittleres zwischen beiden auffassen. Also die Seele muß zwei Theile der Zeit als vor und nach durch ein mittleres Jetzt getrennt aussprechen, um die Zeit zu erkennen. Daher ist die Zeit die Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. Dies ersieht man auch daraus, daß wir das Mehr oder Weniger nach der Zahl beurtheilen, die mehrere oder wenigere Bewegung aber nach der Zeit. Doch ist die Zeit nicht die Zahl, durch welche wir zählen, sondern die Zahl, welche gezählt wird und das Maaß der Bewegung ergiebt [1]. Man könnte einwerfen, daß doch nicht allein die Bewegung durch die Zeit gemessen werde und in der Zeit sei, sondern auch die Ruhe. Doch ist die Zeit Maaß der Ruhe nur beiläufig, indem die Ruhe nur Beraubung der Bewegung ist und die Beraubung der Bewegung durch dasselbe Maaß gemessen werden muß, welches für die Bewegung gilt [2]. Es folgt aus dem Begriffe der Zeit, daß, wenn das Jetzt nicht wäre, die Zeit nicht sein würde; das Jetzt ist die Grenze zwischen der Gegenwart und der Zukunft, hält die Zeit zusammen, bildet die Stetigkeit derselben und ist in der Zeit so wie der Punkt im Raume [3]. Indem durch das Jetzt die Zeit ein Stetiges ist, ist sie auch in das Unendliche theilbar, wie die Bewegung und der Raum [4], wird aber nie in Wirklichkeit in das Un=

---

1) Ib. c. 11; 12.

2) Ib. 12.

3) Ib. 10; 11; 12; 13; VI, 3.

4) Ib. IV, 12; VI, 1.

endliche getheilt sein [1]). Das Jetzt selbst kann als ein Untheilbares gedacht werden, weil es eben nur Grenze, nicht Theil der Zeit ist [2]), weswegen Aristoteles auch gegen den Zenon bemerkt, daß in dem Jetzt weder etwas sich bewegen, noch ruhen könne [3]). Dem Begriffe der Zeit entspricht denn auch die Lehre, daß die Zeit nicht sein würde, wenn nicht die Seele wäre; wenn die Zeit die Zahl der Bewegung ist, Zahl aber nicht sein kann ohne ein Zählendes und nur die erkennende Seele das Vermögen hat zu zählen, so kann auch die Zeit nicht sein ohne die Seele, außer nur sofern das ist, was die Zeit ist, wie etwa, wenn Bewegung wäre ohne die Seele [4]). Hierin aber sehen wir am deutlichsten, daß Aristoteles den Begriff der Zeit viel mehr bloß in die Vorstellung legt, als den Begriff des Raumes, daß er dagegen das Gegenständliche, welches in der Zeit zur Vorstellung kommt, in dem Begriffe der Bewegung sucht. Deswegen stimmt er auch der Meinung nicht bei, daß die Zeit die Kreisbewegung des Himmels sei, sondern bemerkt, daß diese nur am besten zum Maaße aller Bewegung gebraucht werde, weil sie gleich-

1) De an. III, 6. *ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει.*

2) Phys. VI, 3.

3) L. l.; ib. c. 8.

4) Ib. IV, 14. *πότερον δὲ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος, ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἢ ψυχὴ ἀριθμεῖν, καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο, ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς.*

bleibend und am meisten bekannt sei [1]). Deswegen will er auch die Zeit nicht als eine Ursache des Entstehens und Vergehens angesehn wissen, sondern gesteht nur zu, daß in der Zeit auch das Vergehen stattfinde [2]).

Aus diesen Begriffen des Raumes, der Bewegung und der Zeit werden nun die Beweise des Zenon gegen die Denkbarkeit der Bewegung widerlegt. Die Widerlegung des Satzes, daß ein jedes Ding, welches in Bewegung ist, zugleich in dem jetzigen Augenblicke ruhe, ist von uns schon früher angegeben worden. Die übrigen Sätze des Zenon sind entweder nur Sophismen oder stützen sich darauf, daß eine jede Bewegung in einer bestimmten und begrenzten Zeit einen unendlichen Raum durchlaufen müsse, weil ein jeder Raum unendliche Theile habe. Aristoteles nun beruft sich dagegen auf die Unterscheidung zwischen dem Unendlichen der Größe nach und dem Unendlichen der Theilung nach. Ein unendlicher Raum der Größe nach wird in keiner begrenzten Zeit durchlaufen, sondern nur ein unendlicher Raum der Theilung nach; ein solcher aber kann auch in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, weil die begrenzte Zeit selbst unendlich der Theilung nach ist [3]).

---

1) L. l.

2) Ib. c. 13. *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην* (sc. *τὴν φθοράν*) *ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν.* Im vorhergehenden Kapitel spricht Aristoteles hierüber freilich anders, aber auch unbestimmter.

3) Ib. VI, 2. *τῶν μὲν οὖν κατὰ ποσὸν ἀπείρων οὐκ ἐνδέχεται ἅψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται.* Cf. ib. VIII, 8. Hier wird die Schwierigkeit, welche in dem Durchlaufen einer unendlichen Zeit oder eines unendlichen Raumes liegt, darauf zurückgeführt, daß Raum und Zeit

Nun unterscheidet Aristoteles mehrere Arten der Bewegung. Um jedoch diese Unterscheidungen genauer zu bestimmen, müssen wir bemerken, daß, wenn er sich genau ausdrückt, von ihm ein Unterschied gemacht wird zwischen Veränderung und Bewegung, und zwar so, daß die Bewegung als eine Art der Veränderung erscheint. Die Veränderung (μεταβολή) kann nemlich aus einem Nicht-Seienden in ein Seiendes oder aus einem Seienden in ein Nicht-Seiendes oder aus einem Seienden in ein Seiendes stattfinden; die beiden ersten Arten sind Entstehen und Vergehen, aber keine Bewegungen, da weder ein Nicht-Seiendes, noch zu einem Nicht-Seienden bewegt werden kann, auch jede Bewegung im Raum geschieht und aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, das Nicht-Seiende aber nicht im Raum und dem Seienden oder dem Wesen nichts entgegengesetzt ist; es bleibt also nur die Veränderung aus einem Seienden in ein Seiendes übrig, welche Bewegung ist *). Die Bewegung ist nun dreifach, welches Aristoteles aus den Kategorien zu beweisen sucht, indem keine andere Kategorie außer der Größe, der Beschaffenheit und dem Ort Bewegung zulasse. Die Bewegung nach der Größe ist Vergrößerung und Verkleinerung, die

---

nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach unendlich sind. Wollte man nemlich Raum und Zeit wirklich in das Unendliche getheilt sich denken, so würde man ihre Stetigkeit aufheben, und den Punkt und das Jetzt, in welchen getheilt ist, aus einem zu zweien machen.

*) Phys. V, 1; 2; dasselbe in fast wörtlichem Auszuge met. XI, 11; 12. Sonst werden jedoch auch Entstehn und Vergehn zu den Bewegungen gezählt. Cat. 14 in.; phys. III, 1.

Bewegung der Beschaffenheit nach ist Verwandlung (ἀλλοίωσις) und die Bewegung dem Orte nach ist die örtliche Bewegung (φορά), so daß es drei Bewegungen und vier Veränderungen giebt[1]). Um alle Zweifel gegen diese Eintheilung zu heben, sucht Aristoteles zu zeigen, daß die Verwandlung der Beschaffenheiten von den übrigen Arten der Bewegung verschieden ist; denn es kann sich etwas verwandeln, ohne örtlich bewegt oder vergrößert oder verkleinert zu werden; es kann sich auch etwas örtlich bewegen oder vergrößert oder verkleinert werden, ohne seiner Beschaffenheit nach sich zu verwandeln[2]). Dies soll nur beweisen, daß die Beschaffenheit nicht auf die Verhältnisse der Größe oder des Oertlichen zurückgeht. Die Verwandlung unterscheidet sich übrigens von der Veränderung im Entstehn und Vergehn nur darin, daß jene Beschaffenheiten betrifft, welche nicht zum Wesen gehören, diese dagegen das Wesen verändert[3]).

Nun sucht Aristoteles zu zeigen, daß von allen Arten der Veränderung die örtliche Bewegung die erste sei. Der Vergrößerung zuerst liegt die Verwandlung der Beschaffenheiten nothwendig zum Grunde, wenn durch Nahrung

---

1) Phys. III, 1; V, 1; 2; met. XI, 12. Zuweilen werden Vergrößerung und Verkleinerung als zwei Arten der Bewegung betrachtet, und dann zählt Aristoteles vier Bewegungen, de an. I, 3; so werden auch Entstehn und Vergehn als zwei Bewegungen betrachtet, und dann zählt Aristoteles sechs Bewegungen. Cat. 14 in.

2) Cat. 14.

3) Phys. V, 2; met. XI, 12; XII, 2; de gen. et corr. I, 3; 4. Die ἀλλοίωσις wird auch wohl eine κίνησις κατ' εἶδος genannt, aber offenbar ungenau. De coelo IV, 3 in.

etwas vergrößert wird, denn zur Nahrung wird etwas erst durch die Verwandlung des Nahrungsstoffes. Die Verwandlung aber sodann hängt von der Nähe oder Entfernung dessen ab, was die Verwandlung bewirkt, indem jede Bewegung durch Berührung mitgetheilt wird [1]), und die Nähe und Entfernung verändert sich nur durch die örtliche Bewegung. Auch lassen die Verschiedenheiten der Beschaffenheit auf Verdichtung und Verdünnung sich zurückführen, indem schwer und leicht, hart und weich, warm und kalt auf dicht und dünn zurückzukommen scheinen; Verdichtung und Verdünnung aber sind Vermischung und Entmischung, von welchen auch Entstehn und Vergehn abhängig, und Vermischung und Entmischung können nicht ohne örtliche Bewegung sein. Nicht weniger ist auch Vergrößerung und Verkleinerung auf eine Veränderung im Raum zurückzuführen [2]). Dasselbe folgt auch daraus, daß in der Natur immer das möglichst Beste sein muß; da aber die Bewegung unaufhörlich ist, so ist die beste Bewegung die stetige Bewegung und eine solche kann nur die Veränderung des Ortes sein, indem alle übrige Bewegungen von einem Anfange zu einem Ende oder aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte gehn, nicht aber nothwendig die örtliche Bewegung, welche im Kreise geschehn kann [3]). Wenn nun hieraus hervorgeht, daß die örtliche Bewegung die frühere Veränderung der Natur oder dem Wesen nach ist, so ist sie es auch nicht weniger der Zeit nach. Denn aller übrigen Veränderung geht das

1) Phys. III, 2; VII, 2.
2) Phys. VIII, 7; 9; de gen. et corr. II, 9.
3) Phys. VIII, 7 sq.; V, 4; VI, 10.

Entstehn voraus, indem Wachsthum, Verwandlung, Abnahme und Vergehn offenbar später sind; das Entstehn selbst aber ist zwar für das einzelne, dem Entstehn und Vergehn unterworfene Wesen vor der örtlichen Bewegung, aber überhaupt geschieht es doch auch nur, indem die erzeugende Kraft der Materie zugeführt wird, so daß ihm die örtliche Bewegung vorangehn muß [1]). Hierin erfährt nun der Grundsatz des Aristoteles, daß alles dem Wesen nach Frühere der Zeit nach später ist, eine genauere Bestimmung. Denn es ergiebt sich, daß er in Beziehung auf die örtliche Bewegung nur auf die Wesen, welche Entstehn und Vergehn haben, seine Anwendung findet. Diese streben nach dem ewigen Grunde der Natur zurück und daher ist auch nur in den vollendetern Wesen dieser Art eine selbstständige örtliche Bewegung. Giebt es dagegen in der Natur etwas Nicht-Entstandenes, Nicht-Vergängliches, so kommt diesen auch zuerst die örtliche Bewegung zu, welche auch darin vollkommner ist, als die übrigen Veränderungen, daß sie nicht nothwendig eine Veränderung des Seins und des Wesens nach sich zieht [2]).

Da nun auf solche Weise alle Veränderung in der örtlichen Bewegung gegründet ist, so kommt die Frage, wie eine ununterbrochene Veränderung in der Welt sein könne, dem Aristoteles auf die Frage zurück, wie eine unaufhörliche örtliche Bewegung sein könne. Er entscheidet hierüber ganz nach der gewöhnlichen Vorstellungsart der Alten, nur daß er sie auf folgerechtere Weise zu begründen sucht. Die

1) De gen. et corr. II, 9; phys. VIII, 7.

2) Phys. l. l.; de coelo IV, 3.

Bewegung der Natur, weil sie von einer beständigen Ursache ausgeht, muß eine einige, stetige und unendliche sein. Man könnte sich wohl denken, daß die Bewegung unaufhörlich geschähe, indem aus der einen Art der Bewegung in die andere übergegangen würde, aus der Verwandlung etwa in das Vergehn und aus diesem wieder in das Entstehn und in die örtliche Bewegung oder in die Vergrößerung; aber alsdann würde die Bewegung nicht einig sein, wie sie doch sein muß, da die bewegende Ursache immer dieselbe bleibt. Einig ist die Bewegung der Welt nur, wenn sie dem ersten Grunde nach örtliche Bewegung ist. Nun ist aber die örtliche Bewegung entweder eine grade oder eine krumme oder eine aus beiden gemischte. Daß die aus beiden gemischte Bewegung nicht die erste sein könne, ist klar, denn sie geht zurück auf die beiden andern, aus welchen sie gemischt ist. Die grade Bewegung aber kann wiederum entweder nach oben oder unten, nach rechts oder links, nach vorn oder hinten geschehn, denn dies sind die Gegensätze des Raumes. Aber Aristoteles kann keine von diesen graden Bewegungen als eins, stetig und unendlich ansehn, da er einen begrenzten Raum der Welt setzt. Eine unendliche Bewegung in grader Linie würde nur sein können, wenn das Bewegte, an das Ende gelangt, von hier wieder umkehrte; aber dies würde keine stetige Bewegung geben, indem in dem Ende, in der Zeit der Umkehr Ruhe stattfinden würde; auch die Kreisbewegung, wenn sie nicht immer in derselben Richtung geschähe, sondern einmal umkehrte, würde nicht stetig sein. Daher kann nur die krumme Bewegung, welche in gleicher Richtung immer wieder in sich selbst zurückkehrt, die Bewegung im Kreise,

welche allein das Ende mit dem Anfange zusammenfügt, die stetige und einige Bewegung sein, welche die unendliche Zeit hindurch dauert [1]). Auf solche Weise also hat die ganze Welt, eine Kugel im Kreise sich bewegend, eine unaufhörliche, in sich selbst abgeschlossene und gleichmäßige Bewegung erhalten; und doch um ihre Mitte sich drehend bleibt und ruht sie gewissermaaßen immer [2]); als Ganzes nemlich ruht sie; ihre Theile jedoch sind in räumlicher Bewegung, so wie auch das Ganze nicht im Raum ist, aber wohl die Theile der Welt [3]).

Daß die Welt vom Aristoteles als eine Kugel gedacht wird, geht ihm theils aus der Kreisbewegung des Ganzen hervor, theils daraus, daß kein Raum und kein Leeres außer der Welt ist, welches doch sein müßte, wenn die Welt im Kreise sich bewegend eine andre Gestalt als die einer Kugel hätte [4]), theils endlich auch aus der Vorstellung, welche er von der Vollkommenheit der Kugelgestalt hat. Die Welt nemlich als das Ganze umfassend ist vollkommen oder unterscheidet sich von dem Vollkommenen selbst nur darin, daß sie in der Materie ist [5]); als vollkommen aber ist sie das, außer welchem nichts genommen werden kann. Dies

---

1) Phys. VI, 10; VIII, 8; 9.

2) Ib. c. 9.

3) Ib. IV, 5.

4) De coelo II, 4. Bei diesem Beweise erinnert sich Aristoteles, daß es doch noch eine andere in sich zurücklaufende körperliche Figur geben könne außer der Kugel, wie die linsenartige oder eierartige.

5) Ib. I, 1. *ὥστ᾽ ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἀλλ᾽ εἴπερ ἄρα ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ᾽ ὧν λέγονται.*

kommt jedoch der geraden Linie und der gradlinigen Figur nicht zu, indem diesen immer noch etwas hinzugefügt werden kann, sondern nur dem Kreise und der Kugel [1]). Nach dieser uns bekannten Vorstellungsweise theilt sich nun dem Aristoteles die Welt ein in das, was nach dem Umkreise zu liegt, und in das, was um den Mittelpunkt der Weltkugel sich herumlagert. Jenes ist der Himmel, dieses die Erdkugel; jenes ist der vollkommenen Kreisbewegung theilhaftig, der ersten Bewegung, von welcher alle übrige Bewegung ausgeht; der Himmel steht der ersten bewegenden Ursache näher; in ihm haben die Alten das Göttliche gesucht, von einer richtigen Ueberlieferung verschwundener Urweisheit geleitet; er ist um so mehr der Ehre werth, je weiter er entfernt ist von den unvollkommenen Dingen, unter welchen wir leben; dieses dagegen ist aller Unvollkommenheit zugekehrt, welche wir hier bemerken; die Erde steht weit ab von dem ersten Beweger und ist daher nur in geringem Maaße des Göttlichen theilhaftig [2]). In

1) Ib. II, 4. Aristoteles führt seiner Art nach noch andere Beweise an, welche aber nicht dieselbe allgemeine Bedeutung haben.

2) De coelo I, 2. *διόπερ ἐξ ἁπάντων ἄν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύσειεν, ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον, τοσούτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν, ὅσῳπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλέον.* Ib. II, 1; met. XII, 8. *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.* Dann werden die mythischen Zusätze für die Menge und zum Gebrauch für die Gesetze erwähnt. *ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρη-*

Beziehung auf jenen Theil der Welt kann sie daher wohl vollkommen, nicht alternd und ewig genannt werden [1]); dagegen der andere Theil der Welt kann so schöner Beinamen sich nicht erfreun, vielmehr ist er dem Wechsel zwischen Jugend und Alter unterworfen [2]).

Indem Aristoteles den Gegensatz zwischen diesen beiden Theilen der Welt auf solche Weise auffaßte, ging er offenbar weniger von dem Begriffe der Welt aus, als von der Erfahrung über den uns zunächst liegenden Theil der Welt. Der Unterschied zwischen beiden Theilen der Welt schließt sich zwar an die Vorstellung von der Kreisbewegung der Welt an; denn wird die Welt im Kreise bewegt, so muß es auch einen Mittelpunkt derselben geben, welcher ruht; aber daß er nun diesen Mittelpunkt als unsere Erde ansieht und so ihn zu einem Körper ausdehnt und daß er den Himmel von der Erde abtrennt, damit in ihm als einem göttlichen Wesen eine ewige Bewegung sei und nichts ruhe, dies geht nicht von seinen allgemeinen Grundsätzen über die Natur aus. Aus dem Vorhandensein der Materie in der Welt folgte ihm nicht die Nothwendigkeit einer nicht stetigen, durch Entstehn und Vergehn hindurch gehenden Veränderung; denn er lehrt ausdrücklich, daß, wenn etwas Materie habe, demselben nicht nothwendig Materie zum Entstehn und Vergehn zukommen müsse [3]). Daher

---

μένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. Cf. de coelo I, 3; meteor. I, 3.

1) De coelo I, 9.

2) Meteorol. I, 14; met. IV, 5; de part. an. I, 1.

3) Met. VIII, 1 fin.; 4; XII, 2.

ist es nur die Erfahrung einer wechselnden und nicht in völliger Ordnung gehaltenen Veränderung, welche ihn bestimmt, den Theil der Welt, welcher unserm Erdkreise angehört, in einen so scharfen Gegensatz gegen die ordnungsmäßige Bewegung des Himmels zu stellen. So beschreibt er selbst den Gang seiner Forschung. Er geht aus von der Erkenntniß solcher Dinge, welche bald ruhen, bald sich bewegen, daran knüpft sich alsdann die Ueberzeugung, daß es ein Bewegendes geben müsse, welches nun entweder selbst bewegt oder unbewegt sein könne. Soll aber die Bewegung ewig und stetig sein, wovon auch die Erfahrung über die Bewegung der himmlischen Gestirne zeugt [1]), so muß es ein unbewegtes Bewegendes geben, denn nur das Unveränderliche kann stets auf gleiche Weise bewegen; umgekehrt aber auch, wenn es eine veränderliche Bewegung, Entstehen und Vergehen geben soll, so muß eine andere Natur in die Mitte treten, welche bewegt, aber auch zugleich in Bewegung und Veränderung ist und deswegen zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise wirken kann [2]). So sind denn drei Arten der Wesen nothwendig zur Erklärung der Natur, ein Wesen außer der Materie, das Unbewegte oder Gott, zwei in der Materie, der ewige und unvergängliche, nur örtlich und im Kreise beständig gleichartig bewegte Himmel und das vergängliche Wesen auf diesem Gebiete der Erde.

Da nach der Meinung des Aristoteles die Mitte der Welt von ihrem Umkreise abhängig ist, so entwickelt er in

1) Met. XII, 8.

2) Phys. VIII, 6.

seiner besondern Naturlehre zuerst seine Ansicht vom Himmel und schließt daran die Lehre von der ganzen Zusammensetzung der Welt im Großen an; dann aber steigt er zur Erdregion herab und handelt zuerst von dem körperlichen Dasein der einzelnen Wesen, woran zuletzt seine Lehre von der Seele sich anschließt. Es ist in diesem Gange der Untersuchung ein Fortschreiten in zwei entgegengesetzten Richtungen zu bemerken, indem zuerst von dem Vollkommnern ausgegangen wird, an welches das Unvollkommnere in allmälig absteigenden Graden sich anschließt; in dieser Richtung nach unten bleibt der Gang der Untersuchung, so lange von den höhern Kräften in der Welt die Rede ist; nachher aber bei Betrachtung der einzelnen irdischen Wesen erhebt sie sich allmälig vom Unvollkommnern zum Vollkommnern. Wir wissen nicht ob Aristoteles ein Bewußtsein von dem Grunde dieses Verfahrens gehabt hat; es stimmt aber mit seiner Ansicht überein, daß in dem überirdischen Gebiete das Vollkommnere und der Anfang dem Wesen nach auch der Anfang der Zeit nach ist, während die irdischen Dinge von dem Unvollkommnern und dem Spätern dem Wesen nach anfangen und mit dem Vollkommnern, welches dem Wesen nach früher ist, den Beschluß machen.

In der Lehre vom Himmel *) erkennt Aristoteles noch mehr als in andern Theilen seiner Physik die Beschränktheit unserer Erkenntniß an. Wenn er von den ver-

---

*) Das Wort Himmel wird vom Aristoteles in verschiedener Bedeutung genommen; bald bezeichnet es ihm die ganze Welt, bald nur den Theil der Welt, in welchem die Gestirne sind, bald auch nur den Fixsternhimmel. De coelo I, 9.

schiedenen Wesen und Sphären im Himmel handelt, gesteht er, das Nothwendige hierüber anzugeben wolle er Stärkern überlassen [1]); von den ungewordenen und unvergänglichen Wesen hätten wir nur geringe Erkenntniß, weil nur wenig von ihnen der Empfindung offenbar sei; die Untersuchung jedoch über dies Wenige habe um so mehr Reiz, weil sie sich auf das Göttliche und der Ehre Wertheste beziehe [2]). So gering nemlich unsere Erfahrung über das Himmlische ist, so ist es doch dem Aristoteles unbedenklich, diesem Theile der Welt alles Gute zuzuschreiben, weil freilich diese Meinung ihm nicht aus der Erfahrung entstanden ist, sondern höchstens durch die Erfahrung einigermaaßen bestätigt zu werden scheint, indem wir sehen, daß im Himmel eine unvergängliche Ordnung der Bewegungen ist [3]). Aber auch über die Erfahrungen hinaus scheut sich Aristoteles nicht seiner Meinung von der Vortrefflichkeit des Himmlischen zu folgen. Die Gestirne im Himmel sind leidenlose Wesen, welche das beste Ziel erreicht haben [4]); es ist ihm gar keinem Zweifel unterworfen, daß der Mensch ein viel weniger Göttliches ist als die Gestirne [5]), worin es schon liegt, daß der Himmel eine Seele und den Ursprung der Bewegung in sich selbst

1) Met. XII, 8.

2) De part. an. I, 5; de coelo II, 3; 12.

3) De coelo I, 3; met. XII, 8.

4) Met. l. l. ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλους δεῖ νομίζειν. De coelo II, 1. ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυςχερείας.

5) Eth. Nic. VI, 7. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

hat [1]). Und diese Bewegung des Himmels bedarf keines Ausruhens, wie die Bewegung der unvollkommnern Thiere, weil sie ohne Mühe geschieht und daher keine Ermüdung veranlaßt. Denn mit der Bewegung des Himmels und der Gestirne ist es ein Anderes als mit der Bewegung der einzelnen Wesen auf der Erde. Diese geschieht aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte und aus dem Vermögen geht sie in die Thätigkeit über; dagegen in der Kreisbewegung des Himmels ist kein Entgegengesetztes und die Thätigkeit ist immer vorhanden [2]). Zu der Vortrefflichkeit des Himmels gehört es auch noch, daß er von der Rechten wieder nach der Rechten sich bewegt. Denn Aristoteles setzt fest, daß diese Verhältnißbegriffe des Linken und des Rechten nicht nur für die einzelnen Wesen ihre natürliche Bedeutung haben, sondern auch für die ganze Welt, weil sie ein lebendiges Wesen sei und einen Ursprung der Bewegung habe. Da aber sei die rechte Seite der Welt, von woher die Bewegung komme, woran sich denn auch anschließt, daß wir nicht den obern Halbkreis der Welt in Beziehung auf den Himmel bewohnen, sondern den untern [3]).

Es ist nicht unseres Geschäfts, die astronomischen

---

1) De coelo II, 2. ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν. Cf. ib. c. 3; 12.

2) Met. IX, 8; de coelo II, 1. Doch giebt Aristoteles auch Gegensätze in der Kreisbewegung zu, de coelo I, 8; und wenn der Himmel nicht ohne Materie ist, so ist er auch nicht ohne Vermögen, aus welchem erst die Thätigkeit werden soll.

3) De coelo II, 2; 5. Aristoteles schließt, die Bewegung des Himmels sei nach der Rechten, weil dies die bessere sei, welcher Schluß offenbar im Cirkel geht.

Gründe zu untersuchen, nach welchen Aristoteles die Zusammensetzung des Himmels bestimmt. Nur das, was auf seine allgemeine Betrachtung der Welt von Einfluß ist, verfolgend genügt es zu wissen, daß Aristoteles zwei Theile des Himmels unterscheidet, den obersten Kreis der Welt, welcher ihre Grenze bildet, die Himmelssphäre im engsten Sinne des Wortes oder die Sphäre der Fixsterne, und die niedere Sphäre oder vielmehr die Sphären der Planeten, zu welchen außer den fünf den Alten bekannten auch die Sonne und der Mond von ihm gezählt werden. Der Himmel der Fixsterne erhält seine Bewegung unmittelbar von der ersten bewegenden Ursache; er ist es, welcher von der Rechten zur Rechten sich bewegt; ihm wird daher auch die größeste Vollkommenheit in der Welt zugeschrieben, den Planeten nur eine geringere; denn sie stehen dem Vollkommenen weniger nahe [1]); sie bewegen sich auch in der entgegengesetzten Richtung und in schiefen Kreisbahnen, indem ihre Sphären eigene Bewegung haben, zugleich aber auch von der Bewegung des Fixsternhimmels beherrscht werden. Deswegen bewegt sich auch das dem Fixsternhimmel nächste Gestirn weniger schnell, als die entferntern [2]). In der Mitte der Welt ist sodann die Erde, ebenfalls eine Kugel, wie die Gestirne, weil das Irdische nach der Mitte der Welt strebt und sich daher gleichmäßig um den Mittelpunkt der Welt herumlagert [3]).

Wenn man die scheinbar philosophischen Gründe, welche Aristoteles für die Hauptpunkte dieses Weltsystems an-

1) De coelo II, 12.
2) Ib. c. 10.
3) Ib. c. 14.

giebt, sich entwickeln will, so muß man in seine Lehre von den Elementen eingehn. Die Elemente betrachtet er überhaupt als die einfachen Körper. Ihr Grund ist die Materie, welche immer in einem Gegensatze ist; durch die Gegensätze an der Materie entstehn alsdann die Elemente [1]), welche nach der Natur des Materiellen auf der Erde nichts Feststehendes sind, sondern in einander sich verwandeln [2]). Hierbei ist Voraussetzung, daß die entgegengesetzten Beschaffenheiten der einfachen Körper nicht auf die mathematische Figur zurückgebracht werden können. Die entgegengesetzte Meinung verspottet Aristoteles nicht übel, indem er anführt, ihr gemäß müßte es unter den Figuren einen Gegensatz geben, wie zwischen kalt und warm, dann müßten auch die mathematischen Figuren brennen und wärmen und eine Pyramide müßte eine Pyramide, eine Kugel eine Kugel machen, wie das Feuer Feuer erzeuge, ungefähr als wenn Jemand sagen wollte, ein Säbel müsse einen Säbel, oder eine Säge eine Säge machen [3]). Nahe verwandt mit dieser Meinung ist auch die Ansicht derer, welche nur aus einem Elemente alle physischen Verschiedenheiten bestehen lassen nach dem Grade seiner Verdichtung oder Verdünnung. Denn diese machen die Luft nur zu einem dichtern Feuer und Alles würde hiernach nur in einem verhältnißmäßigen Unterschiede stehn, und wenn etwa das

---

1) De gen. et corr. II, 1. *ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητον ἀρχή, δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις· λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης· τρίτον δὲ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα.*

2) De coelo III, 6; de gen. et corr. II, 4.

3) De coelo III, 8.

Dünnere das Feuer wäre, so würde auch die Luft Feuer sein in Verhältniß zum Wasser. Es leuchtet hieraus ein, daß nicht nur ein Element sein kann; die nicht gradweise bestimmbaren Gegensätze in der Natur verhindern es; so wie denn auch mit der Annahme nur eines Elementes die Verschiedenheit der natürlichen Bewegungen in der Welt, welche einen Hauptpunkt in der Aristotelischen Physik bildet, nicht bestehen könnte [1]. Aber eben so wenig können unendliche Elemente sein, welches dem Aristoteles schon wegen seines Widerwillens gegen das Unendliche einleuchten mußte, und ihm überdies daraus hervorgeht, daß es eine begrenzte Zahl sinnlicher Beschaffenheiten giebt und auch die natürlichen Bewegungen in der Welt von begrenzter Zahl sein müssen [2]. Es bleibt also nur übrig, mehrere Elemente von bestimmter Zahl anzunehmen. Die Punkte, an welche sich seine Annahme vier oder fünf einfacher Körper anknüpft, liegen schon in seinen Gründen gegen die angeführten Meinungen. Auf der einen Seite sind es die Gegensätze der sinnlichen Beschaffenheiten, auf der andern Seite die Gegensätze der natürlichen Bewegung, aus welchen die Verschiedenheiten der Elemente hervorgehn. Die Gegensätze der sinnlichen oder körperlichen Beschaffenheiten gehn auf die Gegensätze des Fühlbaren zurück, da ein jeder Körper fühlbar ist; es sind Kälte und Wärme, Trocknes und Nasses. Da nun das Entgegengesetzte nicht mit dem Entgegengesetzten verbunden werden kann, so bilden diese entgegengesetzten Beschaffenheiten, zu zwei und zwei verbunden,

1) De coelo III, 5.

2) Ib. c. 4.

vier Arten der einfachen Körper, das Warme und Trockne das Feuer, das Warme und Feuchte die Luft, das Kalte und Feuchte das Wasser und zuletzt das Kalte und Trockne die Erde*). Noch gewöhnlicher jedoch und zugleich umfassender ist dem Aristoteles die Ableitung der Elemente aus der Verschiedenheit der Bewegungen in der Welt. Nach der Kugelgestalt der Welt sind zwei natürliche Orte in ihr unterschieden, die Mitte und der Umkreis; was nach der Mitte zu liegt, ist das natürliche Unten, was nach dem Umkreise zu, das natürliche Oben. Darnach giebt es nun drei Hauptbewegungen in der Welt, die Kreisbewegung, die Bewegung von oben nach unten und die Bewegung von unten nach oben. So wie nun die natürliche Bewegung früher ist als die gewaltsame, so müssen auch

---

*) De gen. et corr. II, 2; 3; meteor. IV, 1, wo die Beschaffenheiten *αἴτια τῶν στοιχείων* genannt werden; so heißen sie auch *ἀρχαί*, wie die Elemente selbst, de part. an. II, 2; de gen. et corr. II, 1. Das Fühlbare wird zum Grunde gelegt, weil das Gefühl der erste Sinn ist, wie wir später sehn werden. Das Nasse ist dem Aristoteles eigentlich das Flüssige, so wie das Trockne das Starre. De gen. et corr. II, 2. *ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ, εὐόριστον ὄν· ξηρὸν δὲ τὸ εὐόριστον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, ἀόριστον δέ.* Vergl. de part. an. II, 2 in. Das Kalte ist nach dieser Vorstellungsweise nicht die Beraubung des Warmen. De part. an. II, 2. *τὸ ψυχρὸν φύσις τις, ἀλλ' οὐ στέρησίς ἐστιν, ἐν ὅσοις τὸ ὑποκείμενον κατὰ πάθος θερμόν ἐστι.* Und doch wird es auch als Beraubung angesehn. De coelo II, 3. *καὶ τῆς στερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις· λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ.* So werden auch nicht in Uebereinstimmung mit dem Obigen Wärme und Kälte auf Verdünnung und Verdichtung zurückgebracht, phys. VIII, 7, wie denn überhaupt die Elemente auch in Beziehung auf Dichtigkeit und Dünnheit unterschieden werden.

diese Hauptbewegungen früher in natürlicher Weise geschehn, als in gewaltsamer Weise, und es muß daher Körper geben, welche natürlicher Weise im Kreise, so wie andere, welche natürlicher Weise nach oben oder nach unten sich bewegen [1]). Da nun keiner der einfachen Körper, welchen wir auf Erden finden, natürlicher Weise im Kreise sich bewegt, so ersinnt Aristoteles ein fünftes Element, welches früher und göttlicher ist, als die vier übrigen, so wie die Kreisbewegung früher und göttlicher als die gradlinige. Er nennt es, an alte Ueberlieferungen sich anschließend, den Aether. Dieses Element hat weder Schwere, noch Leichtigkeit, weil es weder nach der Mitte strebt, noch von der Mitte ab nach oben. Es ist keiner der Unvollkommenheiten unterworfen, welchen die übrigen Elemente unterliegen; es ist ohne Leiden, weil in der Kreisbewegung, welche ihm eigenthümlich ist, keine Gegensätze sich finden; deswegen hat es nur örtliche Bewegung, nicht Vergrößerung oder Verkleinerung, nicht Verwandlung, nicht Entstehn oder Vergehn. Aus ihm ist der Himmel und alle Gestirne; ewig ist es wie diese; dies beweisen auch die Ueberlieferungen, welche von keiner Veränderung am Himmel wissen [2]). Wenn es nur allein dies Element gäbe, so würde kein Entstehn und Vergehn sein, sondern nur ewige Bewegung. Die Mitte der Weltkugel aber muß nothwendig ruhn; es muß also einen Körper geben, welcher von Natur nach der Mitte strebt, denn wohin die Körper von Natur ihre Bewegung haben, da haben sie auch von Na=

1) De coelo I, 2.

2) L. l.; ib. c. 3; II, 7; meteor. I, 3.

tur ihre Ruhe. Das nun, was nach der Mitte seine natürliche Bewegung hat, ist die Erde. Wenn aber etwas, was zu den entgegengesetzten Dingen gehört, vorhanden ist, so muß auch sein Gegentheil sein; das Gegentheil der Erde ist das Feuer, und so ergiebt sich denn mit Nothwendigkeit, daß auch das Feuer ist. Die Erde ist das, was von Natur nach unten sich bewegt; das Feuer hat seine natürliche Bewegung von unten nach oben; dieses schwimmt soben über allen Elementen; jene liegt allen übrigen zu Boden. Wenn aber dies ist, so ist es auch nothwendig, daß zwei andere Elemente sind, von welchen das eine einem andern zu Boden liegt, das andere über einem andern schwimmt *). Diese beiden mittlern Elemente, das Wasser und die Luft, haben ihren natürlichen Ort, das Wasser über der Erde und unter der Luft, die Luft über dem Wasser und unter dem Feuer, und nach diesen natürlichen Orten haben sie ihre natürliche Bewegung. Alle diese vier aber verwandeln sich in einander, weil sie einander entgegengesetzt wechselseitiges Leiden und Thun haben. Nur schwach werden hierdurch vom Aristoteles die beiden Ableitungsarten mit einander verbunden. Von den beiden Gegensätzen, welche in der sinnlichen Empfindung liegen, ist nemlich der eine thätig, der andere leidend; Warmes und Kaltes sind thätig und bringen das Leiden in dem Entgegengesetzten hervor; dagegen Nasses und Trockнes sind leidend, weil naß das ist, was eine unbestimmte und leicht bestimmbare, trocken dagegen das, was eine bestimmte und

*) De coelo IV, 5. *ἐπεὶ δ' ἔστιν ἕν μόνον, ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει, καὶ ἕν, ὃ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι, ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινί.*

nicht leicht bestimmbare Grenze hat; daher sind Feuer und Luft thätig, weil sie warm, Wasser und Luft, weil sie kalt sind; ebenso aber auch Feuer und Erde sind leidend, weil sie trocken, Luft und Wasser, weil sie naß sind; alle Elemente also sind unter einander thätig und leidend [1]). Deswegen finden unter ihnen statt Vergehen und Entstehen, Verwandelung, Vergrößerung und Verkleinerung. Auch schwer und leicht sind diese Elemente; die Erde nemlich ist schwer in einem jeden Orte, weil sie nach unten strebt; das Feuer ist leicht an jedem Orte, weil es nach oben strebt; die übrigen Elemente aber sind nur schwer oder leicht dem Orte gemäß, in welchem sie sind, weil sie bald nach oben, bald nach unten streben können [2]).

Nachdem wir das Einzelne dieser Lehren untersucht haben, wollen wir noch auf ihren genauen Zusammenhang unter einander aufmerksam machen. Alles hängt von der Ansicht ab, daß die Welt eine sich bewegende Kugel sei. Nothwendig ist hier zuerst die Kreisbewegung des Aethers; von dieser aber muß sodann gesondert sein das, was um die Mitte der Welt herumgelagert ruht, die Erde, damit der Himmel und der Aether ihre ungestörte Bewegung ohne Ruhe haben; ist aber die Erde, so ist auch nothwendig das Feuer, und wenn die Erde und das Feuer sind, so müssen auch die beiden mittlern Elemente sein. In der Wechselwirkung dieser erzeugt sich nun Entstehen und Vergehen, überhaupt die unbeständige und ungeregelte Art des Werdens, welche wir in der Erdgegend finden. Endlich ergiebt

1) Meteor. IV, 1; 5.

2) De coelo IV, 4.

sich auch aus der Vergänglichkeit der Dinge auf der Erde, daß es mehrere Körper im Himmel und nicht bloß die gleichmäßige Bewegung des Fixsternhimmels geben müsse, sondern auch die schiefe Neigung der Planetenbahnen, welche die unregelmäßige Bewegung auf der Erde bewirken *). So stellt sich dem Aristoteles das ganze Weltgebäude in einem nothwendigen Zusammenhange dar und man kann nicht verkennen, wie die einzelnen Bestimmungen eine wenn auch nur künstliche Festigkeit in diesem System gewinnen. Aristoteles spielt mit großem Ernste ein Spiel, in welchem die Vermischung einer unlautern Erfahrung mit nothwendigen Verstandesbegriffen allerlei Erschleichungen begünstigt, welchem aber doch zuzuschauen für uns nicht ohne Reiz ist, weil wir jenen Zeiten der jugendlichen Physik allzu fern stehn, um Täuschung befürchten zu dürfen.

In den großen Massen der Welt ordnet sich dem Aristoteles Alles kreisförmig. So wie die Sphäre der Fixsterne, die Sphäre der Planeten und endlich die Erde

---

*) De coelo II, 3. *νῦν δὲ τοιοῦτόν ἐστι δῆλον, διὰ τίνα αἰτίαν πλείω τὰ ἐγκύκλιά ἐστι σώματα, ὅτι ἀνάγκη γένεσιν εἶναι· γένεσιν δέ, εἴπερ καὶ πῦρ· τοῦτο δὲ καὶ τἆλλα, εἴπερ καὶ γῆν· ταύτην δ' ὅτι ἀνάγκη μένειν τι ἀεί, εἴπερ κινεῖσθαί τι ἀεί.* De gen. et corr. II, 10. *ἐπεὶ δ' ὑπόκειται καὶ δέδεικται συνεχὴς οὖσα τοῖς πράγμασι γένεσις καὶ φθορά, φαμὲν δὲ αἰτίαν εἶναι τὴν φορὰν τοῦ γίνεσθαι, φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω διὰ τὸ ἐναντία εἶναι. τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν· ὥστε ἤτοι γένεσις ἔσται ἀεὶ ἢ φθορά. δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων αἴτια τἀναντία· διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχές ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις.*

kreisförmig gestaltet sind, so liegt auch wieder das Wasser um die Erde kreisförmig herum, wo nicht etwa ein Hinderniß ist, und so bildet sich der Umkreis des Meeres; um die Sphäre des Wassers schließt sich dann wieder die Luft, und um diese das Feuer an, so daß beide auch kreisförmig gebildet sein müssen, weil sie sonst nicht stetig mit der Sphäre des Wassers und unter einander zusammenhängen würden [1]). In diesen Gebieten jedoch ist überhaupt nichts Reines zu suchen, und so sind denn auch die Luft und das Feuer um die Erde herum nicht Luft und Feuer [2]), sondern es bilden sich in dem unbeständigen Werden des Erdkreises viele unreine Mischungen, aus welchen die Lufterscheinungen erklärt werden müssen. Ebenso ist auch das Meer nicht ein reines Wasser, wie schon aus seinem salzigen und bittern Geschmacke erhellt; es ist nicht sowohl der Anfang als das Ende des Wassers und wird vom Aristoteles mit den thierischen Aussonderungen verglichen [3]). Wir lernen hierbei, daß er auch die Erde, wie ein lebendiges Wesen ansieht, und dies tritt noch bestimmter daran hervor, daß der Wechsel in Abnahme und Zunahme des Meeres und des festen Landes von ihm abgeleitet wird aus dem Wechsel, welchen das Innere der Erde, gleich Pflanzen und Thieren, von der Jugendblüthe zum Greisenalter erfahre, nur daß nicht die ganze Erde zugleich ältere oder

---

1) De coelo II, 4; meteor. II, 2.

2) Meteor. I, 3. Das, was Aristoteles Feuer nennt, ist überhaupt nicht das, was wir Feuer zu nennen pflegen, sondern dies ist ein Uebermaaß des Feuers, und gleichsam ein Sieden. De coelo II, 7.

3) Ib. II, 2.

jugendlich blühe, sondern nur die einzelnen Theile derselben [1]). Offenbar ist hieran, daß Aristoteles die ganze Natur als ein Lebendiges sich denkt, indem auch die einfachen Körper und die scheinbar unbelebten Elemente ihm nur wie organische Theile der Erde erscheinen. So schreibt er auch der Luft ein Leben, ein Entstehen und Vergehen zu, welches denn freilich nicht unabhängig ist von dem Leben der ganzen Welt [2]). In dieser vielmehr hängt Alles zusammen und zwar hängt von dem Höhern und Vortrefflichern immer das Niedere und das weniger Gute ab. So wird der Erdkreis von den obern Kreisen der Gestirne regiert und die Sphäre des Meeres hängt von den Winden, welche dem Luftkreise angehören, die Winde aber von den Umkreisungen des Mondes und der Sonne ab. Indem aber die Erdsphäre von allen höhern Sphären abhängig ist, muß sie natürlich am wenigsten genau sein in ihren Bewegungen, weil so viele Ursachen zusammenkommen, bald diesen, bald jenen Einfluß auf sie ausübend [3]). Nach dieser Vorstellungsweise ist eine jede höhere Sphäre die bewegende Ursache der niedern und diese gleichsam ein Organ jener; Alles jedoch wird noch in Ordnung bewegt, bis wir in die Gegend unter dem Monde gelangen, wo die unordentliche Bewegung ihren Sitz hat. Damit verbindet sich denn auch der Gedanke, daß eine jede der niedern Sphären zu der höhern sich verhalte, wie die Materie zur Form, denn

---

1) Ib. I, 14. *ἀρχὴ δὲ τούτων καὶ αἴτιον, ὅτι καὶ τῆς γῆς τὰ ἐντός, ὥσπερ τὰ σώματα τα τῶν φυτῶν καὶ ζώων, ἀκμὴν ἔχει καὶ γῆρας κτλ.*

2) De gen. an. IV, 10.

3) L. l.; meteor. I, 2.

die bewegende Ursach ist ja die Form und das Bewegte die Materie [1]). Dieser Gedanke spricht sich auch, doch weniger rein darin aus, daß die höhere Sphäre die niedere umfaßt, und indem den Vorstellungen des mehr und weniger Vollkommenen die Vorstellungen des mehr oder weniger Körperlichen sich beimischen, bildet sich dem Aristoteles sogar die Meinung, daß die höhern Sphären, weil sie leichter, auch weniger materiell und vollkommen wären, als die niedern, welche schwerer und materieller [2]). Diese Vorstellungsweise können wir jedoch nicht mehr in richtigem Zusammenhang mit den allgemeinen Lehren des Aristoteles finden, weil sie den Unterschied zwischen Form und Materie zu einem Gradunterschiede zu machen droht.

Außer diesen Untersuchungen über die großen Massen in der Natur enthält nun die Naturlehre des Aristoteles noch eine genauere Forschung über die irdischen Dinge, welche dem elementarischen Dasein nicht angehören. Hierin geht er, wie schon erwähnt, von dem Unvollkommnern zu dem Vollkommnern über und sichtbar ist auf das Letztere vorzüglich sein Augenmerk gerichtet; denn theils wird Vieles, was allen oder den meisten Gebieten des irdischen Le-

---

1) De coelo IV, 3. *τὸ δ' εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι. — — ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτὸ ὡς εἶδος πρὸς ὕλην οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.*

2) Ib. c. 4; phys. IV, 5; meteor. IV, 1. Alles von den übrigen Elementen ist dem Feuer Materie, weil das Feuer die Grenze der übrigen Elemente bildet. De gen. et corr. II, 8. *μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. — — ἡ δὲ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις.*

bens angehört, nur oder doch vorherrschend in Beziehung auf die höhern Gebiete betrachtet [1]), theils übergeht Aristoteles auch die unorganischen Dinge ganz, und wenn er auch die Pflanzen einer genauern Forschung gewürdigt hat, so treten sie doch in seinen philosophischen Untersuchungen über die Bedeutung der Naturerscheinungen sehr zurück. Endlich findet die Naturlehre des Aristoteles über die irdische Schöpfung, wie schon früher bemerkt, ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des männlichen Menschen, gegen welchen alles Uebrige nur verstümmelt oder zwergartig sein soll.

Aristoteles betrachtet die lebendigen Dinge im Gegensatz gegen das Elementarische; dieses ist ein einfacher, jene sind zusammengesetzte Körper, und zwar nicht ein Gemenge, sondern ein wahres Gemisch des Elementarischen [2]). Die Mischung der Körper aber besteht darin, daß mehrere an Kraft gleich starke Körper sich mit einander verbunden haben und nun ein Mittleres aus sich bilden, welches in allen seinen Theilen gleichartig ist und von den gemischten Körpern verschiedenartige Eigenschaften zeigt, indem die Kräfte derselben sich unter einander in dem Mittlern verbunden haben [3]). Aus einer solchen Mischung entstehn die gleichartigen Theile der organischen Körper, wie Knochen und Fleisch, indem Warmes und Kaltes,

---

1) Z. B. wenn vom Blute oder von dem Analogon desselben gesprochen wird.

2) De gen. et corr. I, 10. *φαμὲν δέ, εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι.*

3) L. l.

Nasses und Trocknes in ein Mittleres zusammengehn [1]). In dieser Vorstellungsart weiter fortschreitend sucht Aristoteles zu zeigen, daß ein jedes lebendige Wesen aus allen vier Elementen zusammengesetzt sein müsse. Denn da alle diese Wesen auf der Erde sind, muß auch Erde in ihnen sein; Wasser sodann muß die Erde zusammenhalten und dasjenige der lebendigen Wesen bilden, was am leichtesten begrenzt werden kann; daher bilden diese beide die Materie der lebendigen Körper; sind aber Wasser und Erde in den lebendigen Wesen, so müssen auch Feuer und Luft in ihnen sein, weil diese jenen beiden entgegengesetzt sind [2]). So bildet sich das Gleichtheilige in den lebendigen Dingen aus der Zusammensetzung der Elemente, aus der Zusammensetzung des Gleichtheiligen aber entstehn wiederum die ungleichtheiligen Glieder der lebendigen Wesen, wie Hand und Antlitz aus Knochen und Fleisch sich bilden. Hiernach ist nun der Entstehung nach das Gleichtheilige später als das Elementarische und das Ungleichtheilige später als das Gleichtheilige, nach der Regel aber, daß vor dem Bessern das weniger Gute vorhergeht, wird unter diesen Dingen die umgekehrte Ordnung in Rücksicht auf das Wesen und den Zweck herrschen müssen [3]). Das Lebendige also wird Zweck des Elementarischen sein, die gleichartigen Theile der lebendigen Wesen aber werden wieder nur als Mittel zu dem Zwecke dienen, die eigentlichen Organe sowohl für die

---

1) Ib. II, 7 fin. *ἐκ δὲ τούτων* (sc., *τῶν στοιχείων*) *σάρκες καὶ ὀστᾶ καὶ τὰ τοιαῦτα τοῦ μὲν θερμοῦ γιγνομένου ψυχροῦ, τοῦ δὲ ψυχροῦ θερμοῦ, ὅταν πρὸς τὸ μέσον ἔλθῃ κτλ.*

2) De gen. et corr. II, 8; meteor. IV, 4.

3) De part. an. II, 1.

Empfindung als für die Thätigkeit zu bilden. Man sieht, wie Alles in dieser Ansicht darauf hinausgeht, die belebende Seele als den Zweck der Natur darzustellen.

So wie wir nun hierin ein Aufsteigen der Natur vom Niedern zum Höhern bemerken können, so zeigt sich ein solches auch in den verschiedenen Stufen des Seelenlebens. Aristoteles findet einen stetigen Uebergang in der Natur von dem Elementarischen zu den Pflanzen, von diesen zu den Thieren und endlich bis zum Menschen. Das Elementarische ist gewissermaaßen auch belebt, indem das Leben der Welt Alles durchdringt [1]); zwischen den Pflanzen und den Thieren wird der Abschnitt fast ganz unmerklich durch die Thierpflanzen, und in den Thieren sind schon die Spuren alles dessen enthalten, was im Menschen ausgebildeter sich zeigt; denn die Kinder sind nicht eben sehr verschieden in ihren Seelenthätigkeiten von den Thieren [2]). Die Pflanzen halten die Mitte zwischen dem Unbelebten und den Thieren; sie sind nicht Thiere (*ζῶα*), aber doch belebte Wesen (*ζῶντα*) [3]); sie besitzen nur weniger Leben als die Thiere und gegen die unbelebte Natur gehalten erscheinen sie wie beseelte Wesen, mit den Thieren dagegen verglichen, werden sie für unbeseelt gehalten [4]). Leben kann Aristoteles den Pflanzen nicht absprechen, wenn er Leben in der Ernährung, im Wachsthum und in der Abnahme durch

---

1) De gen. anim. III, 11.

2) Hist. an. VIII, 1; de part. an. IV, 5. *ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώντων μέν, οὐκ ὄντων δὲ ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.*

3) De part. an. II, 10; IV, 5; de an. II, 2.

4) Hist. an. l. l.

sich selbst findet [1]), und ebensowenig Seele, da ihm die Seele die Form oder die Entelechie eines physischen, organischen und belebten Körpers ist [2]). Doch kommt den Pflanzen nur die niedrigste Art des Lebens zu, nemlich das der Ernährung fähige (*θρεπτικόν*), zu welchem auch die natürliche Fortpflanzung gehört. Die Pflanze hat kein anderes Werk oder Geschäft als eben dies, sich zu ernähren und ihre Art fortzupflanzen [3]). Oertliche Bewegung hat sie nicht von sich selbst, wie offenbar ist, auch nicht Empfindung, obgleich sie durch Berührung, durch Kälte und Wärme leidet, weil sie nemlich keine Mitte ihres Lebens und keinen solchen Grund besitzt, welcher die Formen des Empfindbaren aufzunehmen geschickt wäre [4]). Darin nemlich besteht einer der größesten Vorzüge der Thiere vor den Pflanzen, daß jene soviel als möglich nur eine Natur und eine Seele bilden, diese aber zusammengewachsenen Thieren gleichen, wie sich zeigt, wenn sie zertheilt doch in allen ihren Theilen noch Leben haben; sie besitzen zwar der Wirklichkeit nach nur eine, dem Vermögen nach aber mehrere

1) De an. II, 1. *ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.*

2) L. l. *εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* — — *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη.* Das Beseelte unterscheidet sich von dem Seelenlosen nur durch das Leben. Ib. c. 2.

3) De an. II, 2; 4; de gen. an. I, 23.

4) De an. II, 12. *καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν· καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται. αἴτιον γὰρ τὸ μη ἔχειν μεσότητα μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.*

Seelen [1]) und haben daher keine untheilbare Mitte ihres Lebens. Die geringere Bildung der Pflanzen offenbart sich außerdem auch noch darin, daß sie dem niedrigsten Elemente angehören, der Erde [2]). Denn in der Erde festgewurzelt, ziehen sie daher ihre Nahrung; die Wurzeln sind ihnen der Mund, das Werkzeug, welches zur Aufnahme der Nahrung dient. Wo aber dies Werkzeug sich findet, da ist der obere Theil eines jeden lebendigen Wesens, so daß sich auch hierin der geringere Werth der Pflanzen zeigt; denn sie haben das, was von Natur ihnen das Obere ist, nach unten zugekehrt [3]).

Wir können nicht in alle Besonderheiten dieser Lehre des Aristoteles von der Stufenleiter der lebendigen Wesen auf der Erde eingehn; aber für seine philosophische Lehre ist es doch von Werth, die Hauptpunkte anzugeben, nach welchen er das Vollkommnere und das weniger Vollkommne mißt. Es wurde schon bemerkt, daß ein jedes lebendige Wesen aus allen vier Elementen zusammengesetzt sein soll; wir müssen aber hier noch hinzusetzen, daß auch das fünfte Element, das Element der Gestirne, dem Aristoteles in jeder lebendigen Zusammensetzung zu sein scheint. Denn ein

---

1) De an. II, 2; de juv. et sen. 2. *ἐοίκασι γαρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων πολλοῖς ζώοις συμπεφυκόσιν. τὰ δ' ἄριστα συνεστηκότα τοῦτ' οὐ πάσχει τῶν ζώων διὰ τὸ εἶναι τὴν φύσιν αὐτῶν ὡς ἐνδέχεται μάλιστα μίαν.* De resp. 17. Die Pflanzen sind hierin einigen Insekten ähnlich, von welchen die ausgeschriebene Stelle handelt. Daher gilt auch der Grund für die Unempfindlichkeit der Pflanzen nicht allgemein.

2) De gen. an. III, 11 de resp. 13.

3) De an. II, 4; de juv. et sen. 1; de inc. an. 4.

jedes lebendige Wesen bedarf der Wärme zur Verdauung [1]), welche zur Ernährung nothwendig ist und also selbst den Pflanzen zukommt. Diese Lebenswärme ist aber nicht mit dem Feuer zu verwechseln, indem das Feuer nicht belebt, sondern nur die Wärme der lebendigen Wesen und der Sonne bringt Leben hervor [2]); die Lebenswärme also muß in dem Aether gesucht werden [3]). So sind also fünf Elemente in einem jeden lebendigen Wesen gemischt; doch auf verschiedene Weise, so daß bald die niedern, bald die höhern das Uebergewicht haben, und in jenem Fall bilden sich geringere, in diesem edlere Arten des Lebens. Ausdrücklich spricht es Aristoteles aus, daß, jemehr Lebenswärme in den Thieren ist, um so besser auch ihre Seelen sind [4]); schlechter sind die Pflanzen, schlechter die Wasserthiere, besonders die, welche noch in der Erde wurzeln; besser die Landthiere, weil jene vorherrschend der Erde und dem Wasser angehören, diese mehr aus Luft und Feuer gebildet sind [5]).

---

1) De an. II, 4; de part. an. II, 3.

2) Die sogenannte generatio aequivoca, *τὸ ὥσπερ αὐτοματίζειν τὴν φύσιν*, ist dem Aristoteles außer Zweifel. De gen. an. I, 1.

3) De gen. an. II, 3. De an. II, 4 fin. kommt *ἔμψυχος θερμότης* vor, de gen. an. III, 11 sogar *θερμότης ψυχική*. Man darf sich aber von solchen Ausdrücken nicht verleiten lassen, dem Arist. eine Neigung beizulegen, in der ätherischen Wärme die Seele zu suchen. Denn die Wärme ist ihm nur Werkzeug der Seele. De gen. an. II, 4; de part. an. II, 3; 7. *τούτου δ' αἴτιον ὅτι τοῖς τῆς ψυχῆς ἔργοις ὑπηρετικώτατον τῶν σωμάτων τὸ θερμόν ἐστιν.*

4) De resp. 13.

5) De resp. 13; de gen. an. III, 11. In der letzten Stelle werden auch Feuerthiere erwähnt, welche dem Monde angehören

Bei der Unterscheidung der Pflanzen von den Thieren ist auch schon erwähnt worden, daß eine größere Vollkommenheit darin besteht, wenn nur ein Princip des Lebens das lebendige Wesen beherrscht, auch dem Vermögen und nicht bloß der Wirklichkeit nach, so daß nicht durch Theilung allein eine Vervielfältigung des lebendigen Wesens entstehn kann. Dies gilt auch von den Thieren, von denen mehrere getheilt fortleben. Es ist ein Hinderniß der Natur in dem Streben nach ihrem Ziele vorhanden, wo sie gleichsam aus mehreren Keimen des Lebens nur ein Leben hervorbringt [1]). Hiermit hängt die Stufenleiter unter den Thiergeschlechtern zusammen, welche Aristoteles in der Art ihrer Fortpflanzung findet. Einige Thiere werden aus einem Saamen ihrer Art erzeugt, andere dagegen entstehen aus der verfaulten Natur der Erde durch eigene Bewegung der Natur, und diese sind weniger vollkommen als jene, wie sich an ihrer geringern Wärme zeigt [2]). Ferner ist es besser, daß vom Schlechtern das Bessere getrennt sei soviel als möglich, und deswegen ist bei den vollkommnern Thiergeschlechtern das Männliche von dem Weiblichen in für sich bestehenden Wesen getrennt worden, und die Fortpflanzung geschieht durch die Verbindung zweier von derselben Art. Doch auch in diesen Arten der Thiere

---

sollen. In solchen Dingen schwankt Aristoteles nicht eben selten. Schon das Uebergewicht der Elemente paßt nicht recht in seine Theorie von der Mischung, nach welcher das Uebergewicht vielmehr Verwandlung hervorbringt, wie er denn sogar meint, wenig Wein in viel Wasser gegossen werde in Wasser verwandelt. De gen. et corr. I, 10.

1) De part. an. IV, 5; 6.

2) De gen. an. I, 1; II, 1.

findet noch große Mannigfaltigkeit allmäliger Abstufungen statt. Die wärmern und vollkommnern Thiere bringen Junge aus sich hervor, welche der Beschaffenheit nach vollkommen sind und nur der Größe nach wachsen; unvollkommner ist die Fortpflanzung, wo das Junge zwar lebendig ist, aber der Beschaffenheit nach nicht vollkommen; dann folgen solche Thiere, welche vollendete Eier zur Welt bringen; andere bringen zwar Eier hervor, welche jedoch erst außerhalb sich vollenden; noch weniger warme Thiere pflanzen sich durch Würmer fort, die sodann eierartig sich verpuppen und erst in der dritten Verwandlung ihre Vollendung erhalten [1]). Bei den Pflanzen haben wir schon gesehn, daß es eine Unvollkommenheit der Natur bezeichnet, wenn in einem lebendigen Wesen das dem Wesen nach Höhere nicht den obern Ort einnimmt. So sind auch die Thiere unvollkommner, welche das dem Wesen nach Höhere in der Mitte ihres Leibes haben, als die, welchen es oben seine Stelle erhalten hat [2]). Der Mensch daher ist aufrecht, weil seine Natur und sein Wesen göttlich ist, wenn aber dem Theile, vermittelst dessen er empfindet und denkt, zu viel Schwere aufgelegt wäre, er sein Geschäft weniger gut verrichten könnte [3]). Bei den Thieren, welche willkürliche Bewegung haben, ist nun aber nicht nur das Oben und Unten, sondern auch das Vorn und Hinten, die linke und die rechte Seite in bestimmten Unterschieden ausgeprägt, und wo nicht ein Hinderniß und mithin eine Unvollkom=

1) De gen. an. II, 1.

2) De juv. et sen. 1.

3) De part. an. IV, 10.

menheit stattfindet, ist das Edlere in den obern und vordern Theilen und auf der rechten Seite [1]). Hieraus geht auch der Grundsatz hervor, daß in den Thieren dieser Art alle Glieder doppelt oder gespalten vorhanden sein sollen, dessen Durchführung den Aristoteles zu manchen Künsteleien verführt und wobei doch zugegeben werden muß, daß Manches gegen diesen Grundsatz geschehe, nicht des Guten, sondern der Nothwendigkeit wegen [2]). Nicht genau hat Aristoteles auch gegen ihn den andern Grundsatz abgegrenzt, daß, wo es angehe, nur ein Princip für eine Lebensverrichtung vorhanden sein werde [3]), nach welchem Grundsatze wir es denn wieder als eine Unvollkommenheit der Thiere ansehn müßten, wenn von einigen eine Thätigkeit durch mehrere Organe versehn wird. Von der entgegengesetzten Seite wird denn auch noch der Grundsatz aufgestellt, daß, wo ein Glied zu mehrfachem Gebrauche diene, dies als eine Unvollkommenheit zu betrachten sei [4]). Man sieht, daß diese Grundsätze darauf abzwecken, die organische Bildung der Thiere nach ihrer Einfachheit zu schätzen. Man kann jedoch auch nicht verkennen, daß die hierbei in Betracht gezogenen Merkmale zu mannigfaltig sind, als daß sie nicht zuweilen sich kreuzen sollten, und daß sie daher keine genaue Abschätzung der Abstufungen der Thiere nach ihrer Vollkommenheit erlauben.

Dagegen sind andere Kennzeichen, welche jedoch nur

---

1) De part. an. III, 3 fin.

2) Ib. c. 7.

3) Ib. c. 4.

4) Ib. IV, 6. Cf. ib. II, 16.

wenig über die Unterscheidungen der Pflanze vom Thiere und des Thieres vom Menschen hinausgehn, von festerer Bedeutung. Die Thiere unterscheiden sich von den Pflanzen vornehmlich darin, daß sie außer der Ernährung auch Empfindung und örtliche Bewegung haben. Empfindung kommt allen Thieren zu. Sie empfinden wenigstens die Nahrung durch das Gefühl und dies ist daher der allgemeinste und erste Sinn. Wenn sie aber Empfindung haben, so kann ihnen auch Lust und Unlust nicht abgesprochen werden, welche nothwendig mit der Empfindung verbunden sind, und daraus entspringen das Verlangen und das Begehren nach dem, was Lust gewährt, welche deswegen ebenfalls allen Thieren nothwendig sind. Nicht allen Thieren aber kommt auch das Vermögen zu, sich willkürlich zu bewegen [1]). Aristoteles unterscheidet nemlich sorgfältig die willkürliche von der unwillkürlichen Bewegung. Er wirft sogar die Frage auf, ob es nicht möglich wäre, daß die lebendigen Wesen nur durch die äußere Natur bewegt würden, entscheidet sich jedoch dafür, daß auch der Gedanke und das Begehren in den Thieren Bewegung hervorbringen könnten [2]), weil der Gedanke und der Muth Wärme oder Kälte in dem thierischen Körper erzeugten und ihn dadurch in Bewegung setzten [3]). Aber deswegen müssen nicht alle Thiere, welche Ernährung und Empfindung haben, auch willkürliche örtliche Bewegung haben. Denn wenn sie an der Stelle, wo sie sind, ihre

1) De an. I, 2; II, 2; 3; III, 9.

2) Phys. VIII, 2; cf. ib. c. 6; de an. mot. 11.

3) De part. an. II, 4; de an. mot. 7; 8.

Nahrung finden, so bedürfen sie der Bewegung nicht, um zu ihrem Zwecke zu gelangen [1]). Alle bewegliche Thiere dagegen bedürfen der Empfindung, damit sie ihre Nahrung suchen können. Ihnen ist überdies nicht nur der erste Sinn nöthig, das Gefühl nemlich und der Geschmack, welcher nur eine Art des Gefühls ist [2]), sondern sie bedürfen auch noch anderer Sinne, welche nicht, wie das Gefühl, nur das Berührende empfinden, sondern auch in die Ferne dringen, weil sie um, sich erhalten zu können, wissen müssen, was sie in der Ferne zu erstreben oder zu fliehen haben [3]). Außerdem aber sind auch das Gefühl und der Geschmack Sinne für das Nothwendige des Lebens; die übrigen Sinne dagegen, besonders das Gesicht und das Gehör, dienen den Thieren, welche Einsicht (*φρόνησις*) haben, auch zum guten Leben; denn sie offenbaren die meisten Unterschiede, das Gesicht mehr an sich, das Gehör mehr beziehungsweise, indem es zum Unterrichte nöthig ist [4]). Aristoteles sucht bei dieser Untersuchung zu zeigen, daß es nur fünf Sinne geben könne. Dafür führt er an, daß es keine andere Sinnenwerkzeuge gebe, als die für die fünf Sinne, daß auch die Mittelwesen, durch welche die Sinne in die Ferne dringen, nemlich Wasser

---

1) De an. III, 12. *τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τὸ ὅθεν πεφύκασιν.* Cf. de part. an. IV, 6; 8.

2) De sensu 2.

3) De an. III, 12; de sensu 1. *τούτῳ γὰρ* (sc. *τῷ αἰσθάνεσθαι*) *τὸ ζῷον εἶναι καὶ μὴ ζῷον διορίζομεν. ἰδίᾳ δ' ἤδη καθ' ἕκαστον ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης. — — αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν.*

4) De sensu I. l.

und Luft, nur für die Fortpflanzung der Eindrücke auf das Gesicht, das Gehör und den Geruch empfänglich sein sollen [1]), und endlich, daß die fünf Sinne auf die vier Elemente sich zurückführen lassen, Gefühl und Geschmack auf die Erde, Geruch auf das Feuer, Gehör auf die Luft und Gesicht auf das Wasser [2]). Es ist einleuchtend, wie schwankend diese Bestimmungen sind [3]). Aus der sinnlichen Empfindung bilden sich sodann dem Aristoteles noch andere Entwicklungen des thierischen Lebens heraus, welche wir später bei seiner Lehre über die Seele erwähnen werden. Hier bleibt uns nur noch übrig zu bemerken, daß die Vernunft, welche wesentlich von der Empfindung verschieden ist, ihm den Unterschied zwischen Menschen und Thier bildet.

Wenn es uns darauf ankommt, den Charakter der Aristotelischen Physik zu schildern, so müssen wir auch wohl einen Geschmack von seiner Lehre über den thierischen Körper geben. Da die Thiere durch die Empfindung und durch die willkürliche Bewegung von den Pflanzen sich unterscheiden, so müssen sie eine empfindende und begehrende Seele haben und einen Körper, welcher für beides geschickt ist; denn weil die Seele den Körper als ihr Werkzeug gebrauchen soll, kann sie nicht mit dem ersten besten Körper

---

1) De an. III, 1.

2) De sensu 2.

3) Wir haben uns an die Stelle gehalten, welche am deutlichsten sich ausspricht, wollen jedoch nicht verschweigen, daß Arist. an andern Stellen in einer abweichenden Weise, aber auch viel dunkeler sich äußert. De an. III, 1; 13. Vergl. Trendelenburg in Ar. de an. p. 161; 419.

verbunden sein[1]), vielmehr muß sie einen solchen Körper beherrschen, in welchem ein jedes Glied einem bestimmten Geschäfte dient, alle Glieder aber dem ganzen Geschäfte der Seele[2]). Hier sind nun die gleichartigen Theile des Körpers von den ungleichartigen Theilen oder den Gliedern zu unterscheiden. Unter den gleichartigen Theilen sind die wichtigsten das Blut oder das ihm Analoge in den blutlosen Thieren, das Fleisch und die Knochen. Das Blut oder das ihm Entsprechende empfindet nicht, vielmehr ist es nur die gekochte oder verdaute letzte Nahrung und dient der ernährenden Thätigkeit der Seele; es wird auch wohl vom Aristoteles als ein Ueberschüssiges betrachtet, welches als solches keine Empfindung haben könne, wiewohl es einen großen Einfluß auf die Empfindung ausübe, indem es als letzte Nahrung die Materie des ganzen Körpers bilde[3]). Auf ähnliche Weise streitet Aristoteles auch gegen die Meinungen, daß die Empfindung in dem Mark oder in dem Gehirn liegen möchte; denn beide sind nur etwas Ueberschüssiges und können daher nicht empfinden[4]). Da ihm das Blut für die erste Nahrung gilt, so erscheinen ihm die meisten gleichartigen Theile als Umwandlungen des Blutes, wie das Fett, das Mark und das Fleisch; denn die kleinen Adern werden der Wirklichkeit nach Fleisch,

---

1) De an. I, 3.

2) De part. an. I, 5.

3) De part. an. II, 3; 4.

4) Hist. an. III, 19; cf. de part. an. II, 6; 7; 10. Das Hirn wird jedoch auch wohl von den überschüssigen Theilen des Körpers unterschieden. De part. an. II, 7.

bleiben aber dem Vermögen nach Adern[1]). Das Fleisch nun ist ihm das Werkzeug der Empfindung und daher auch der Zweck aller übrigen Körpertheile[2]). Es ist der weichste Bestandtheil des Körpers, damit es um so leichter die äußern Eindrücke aufnehmen kann. Endlich das Werkzeug der Bewegung muß in den festen Theilen des Körpers gesucht werden, deren Princip die Knochen sind oder das ihnen Entsprechende. Diese halten zugleich die weichen Theile des Körpers zusammen. So sind also dem Begriffe des Thieres gemäß seine gleichartigen Theile gebildet; diese dienen aber nur für die ungleichartigen Glieder, welche alle wieder mit den gleichartigen Theilen in einen gemeinsamen Grund des thierischen Lebens zusammengehen müssen. Einen solchen findet Aristoteles bei den vollkommnern Thieren, welche Blut haben, im Herzen, und bei den blutlosen Thieren muß ein ähnliches Glied angenommen werden. Das Herz verbindet das Gleichartige mit dem Ungleichartigen, indem es der Materie nach aus Fleisch besteht, seiner Figur nach aber ein Ungleichartiges ist[3]). In ihm vereinigen sich alle Thätigkeiten des thierischen Lebens. Es ist der Grund der ernährenden Thätigkeit; denn in ihm vereinigen sich alle Adern; zwei Glieder sind nothwendig; eins für die Aufnahme und eins für die Absonderung der Nahrung; das erstere hat die obere Stelle inne und an

---

1) De part. an. II, 5; III, 5.

2) Ib. II, 5. *ἡ δὲ σὰρξ καὶ τὸ ἀνάλογον αἰσθητικόν.* Ib. 8. Anders dagegen de an. II, 11. *ἐπιτιθεμένων ἐπὶ τὸ αἰσθητήριον οὐκ αἰσθάνεται· ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτιθεμένων αἰσθάνεται· ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ.*

3) De part. an. II, 1; 8; 9; IV, 5.

ihm bildet sich der Kopf; dem andern gebührt die untere Stelle und daran schließt sich der Unterleib an, in der Mitte zwischen beiden aber ist das Princip des Lebens [1]). Es ist auch der Grund der Bewegung; deswegen hat es viel Sehnen und das meiste reine, an Menge und an Wärme mittlere Blut, weil das Princip der Bewegung am meisten ruhen muß. Deswegen entsteht es auch von allen Gliedern zuerst, indem es allen Gliedern Nahrung gewährt, ist den wenigsten Störungen ausgesetzt, und stirbt unter allen Gliedern zuletzt ab, indem die Natur ihren Kreislauf vollendet von Anfange zu Anfange [2]). Endlich ist es auch der Grund der Empfindung; denn das Fleisch empfindet zwar, ist aber nicht das erste Empfindungswerkzeug [3]), vielmehr ist es nur das Mittel, durch welches die Empfindung hindurchgeht und zum Herzen gelangt [4]); denn ein jeder Sinn bedarf eines solchen Mittels, durch welches die Thätigkeit des Empfindbaren zu dem ersten Empfindenden gelangt [5]). Die Empfindungen der einzelnen Sinne müssen nothwendig in ein Princip zusammenfließen, in einen Gemeinsinn, und dieser ist das Herz, welches deswegen in der Mitte des Körpers liegt [6]). Um diese Lehre festzustellen, bestreitet Aristoteles besonders die Meinung, daß in dem Hirn der Mittelpunkt aller sinnlichen

1) De part. an. II, 10; III, 10; IV, 5.

2) De part. an. III, 4; de gen. an. II, 4 — 6; de juv. et sen. 3; 4.

3) De part. an. II, 10.

4) De an. II, 11.

5) Ib. c. 7.

6) De somno 1; de juv. et sen. 1; 3.

Empfindungen liege. Das Hirn hat dem Aristoteles nur die Bestimmung, den Gegensatz des Herzens zu bilden, deswegen entsteht es auch sogleich nach dem Herzen beim Wachsthum der Thiere [1]). Es ist das kälteste der körperlichen Glieder und gänzlich blutleer, damit es die Wärme des Herzens mildere und größere Mäßigung in den Lebensthätigkeiten desselben hervorbringe. Beim Menschen ist es deswegen auch größer und feuchter, als bei den übrigen Thieren und bei dem Manne mehr als bei dem Weibe, weil jener auch mehr und wärmeres Blut hat, als die übrigen [2]). Deswegen ist auch der Kopf, in welchem das Hirn seinen Sitz hat, weniger fleischig, als die übrigen Glieder des Körpers, wodurch er ein passender Ort für die genauern Sinneswerkzeuge wird; denn die bewegende Wärme würde sonst die Genauigkeit der Sinnenthätigkeit stören. Auch deswegen mußte der Kopf weniger fleischig werden, damit er nicht niedergedrückt würde zur Erde [3]). Man muß hierbei bemerken, daß hierdurch die Verrichtung des Gehirns keineswegs niedrig gestellt wird, denn die Mäßigung der Seelenthätigkeiten, wie wir später sehen werden, ist dem Aristoteles eben das Höchste, nach welchem das vernünftige Wesen zu streben hat.

Wir enthalten uns, weiter in die Physiologie des thierischen Körpers einzugehn, indem das Gesagte hinreichend ist, uns die Psychologie des Aristoteles zu erklären, welche als der Zweck seiner Physiologie erscheint. Wir haben

---

1) De gen. an. II, 6.

2) De part. an. II, 7; hist. an. I, 16.

3) De part. an. II, 10.

nemlich schon bemerkt, daß Aristoteles die verschiedenen Wirksamkeiten der verschiedenen Theile des organischen Körpers auf ebenso viele Seelenthätigkeiten zurückführt, weswegen ihm auch kein organisches Glied ohne seine Verbindung mit der Seele das in Wahrheit ist, was sein Begriff bedeutet; denn die Hand oder das Fleisch ohne die belebende Seele ist nicht Hand oder Fleisch, sondern führt nur denselben Namen, wie eine Hand von Holz oder von Stein [1]). Ihm wird daher auch die Seele keine andere Bedeutung haben können, als die Vereinigung aller der verschiedenen Werke, welche aus dem organischen Körper sich ergeben. Dies erklärt er deutlich: ein jedes Organ ist eines Zweckes wegen; der Zweck aber ist eine Handlung; daraus folgt also, daß der ganze Körper wegen einer vollen Handlung ist und diese volle Handlung ist die Seele [2]). Hiernach wird also die Seele gedacht als eine Handlung oder Thätigkeit, welche zugleich ihren Zweck in sich trägt, als eine Energie oder Entelechie [3]) und die vollständige Erklärung der Seele lautet, sie sei die erste

---

1) Met. VII, 11; pol. I, 2; de gen. an. I, 19; II, 1. *οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, οὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον, τὸ δὲ σάρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο λίθινα ἢ ξύλινα.*

2) De part. an. I, 5. *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.*

3) Die Seele heißt bald Entelechie, bald Energie, bald Form, bald Wesen. Met. VIII, 3; de gen. an. II, 4; de an. II, 1; 4.

Entelechie eines physischen organischen Körpers [1]), erste Entelechie nemlich, insofern als Seele doch auch in den Wesen ist, welche eben nicht in Thätigkeit sind, sondern gleichsam schlafen und nur das Vermögen haben, thätig zu sein. Denn dies bedeutet die erste Entelechie in der gegebenen Erklärung, die in irgend einer Weise schon ausgebildete Kraft, welche nicht eben in Wirksamkeit zu sein braucht. So führt Aristoteles den Gegensatz zwischen Leib und Seele auf den obersten Gegensatz seiner Philosophie, auf Materie und Form zurück und dies zeigt, wie genau jener Gegensatz mit seiner ganzen Ansicht von der Natur verbunden ist, es zeigt aber auch, daß er die Entwicklungen des Körpers und der Seele in unzertrennlicher Verbindung denken mußte; denn der von der Natur gebildete organische Körper ist die Bedingung der Seele. Daher streitet er sehr scharf gegen alle die Vorstellungsarten, welche die Seele in den Körper legen, ohne zu zeigen, wie die Verbindung beider gedacht werden solle [2]). Seine Lehre ist aber auch zugleich darauf gerichtet, die Seele wesentlich vom Körper zu unterscheiden; sie ist kein Körper und keine ausgedehnte Größe, aber etwas des Körpers und etwas in der Größe [3]); sie ist nicht das Feuer, wie auch

1) De an. II, 1. *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

2) De an. I, 3 fin. *συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχήν, οὐθὲν προςδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. — — παραπλήσιον δὲ λέγουσιν, ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι.*

3) Ib. I, 2; 3; II, 2. *σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι* (sc. *ἡ ψυχή*), *σώματος δέ τι.* De an. mot. 9.

die Säge nicht der Zimmermann, aber Wärme ist zur Seele nöthig [1]), welches Alles natürlicher Weise aus dem Begriffe der Seele fließt, denn die innerlich wirksame Kraft kann eben nur in einer passenden Materie sich lebendig erweisen. Als eine ausgedehnte Größe kann die Seele nicht gedacht werden, weil der Gedanke untheilbar oder wenigstens keine stetige Größe ist, weil auch nicht durch irgend einen Theil der ausgedehnten Größe ein einheitliches Erkennen vollzogen werden kann [2]). Deswegen ist sie auch nicht im Raume und kann nicht im Raume bewegt werden, und da von der räumlichen alle übrige Arten der Bewegung abhängen, so hat sie an und für sich selbst keine Bewegung, sondern nur nebenbei. Weil nemlich der Körper bewegt wird, in welchem sie ist, kommt ihr auch Bewegung zu, so wie der Schiffer bewegt wird, weil er im bewegten Schiffe ist, und nicht sowohl muß man sagen, daß die Seele zum Mitleid bewegt wird oder lernt oder denkt, als daß dem Menschen durch die Seele alle diese Bewegungen widerfahren. Nicht in der Seele sind die Bewegungen, sondern zuweilen sind sie zu ihr, zuweilen von ihr aus. Deswegen ist auch die Erklärung zu tadeln, die Seele sei das, was sich selbst bewegt [3]).

---

1) De part. an. II, 7.

2) De an. I, 3.

3) Ib. c. 3; 4. *κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστί, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς. — — βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ᾽ ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἡ δ᾽ ἀνάμνησις ἀπ᾽ ἐκείνης*

Wer diese Bestimmungen im Sinne des Aristoteles aufzufassen weiß, der wird sie auf das genaueste mit dem Begriffe der Seele verbunden finden, und er wird zugleich auch darin erkennen, wie sehr Aristoteles durch den Begriff, welchen er der Seele giebt, den Werth derselben zu erheben strebt. Als Form und Entelechie des lebendigen Körpers ist sie über das natürliche Werden und über jede Bewegung erhaben und erhaben über jedes körperliche Dasein, denn sie ist Grund und Ursache des Körpers, und zwar in allen den drei Weisen, in welchen der Begriff der immateriellen Ursache vom Aristoteles genommen wird; sie ist Ursache als Wesen des Körpers, indem allen Dingen Ursache des Seins das Wesen, das Leben aber den lebendigen Dingen das Sein und Grund und Ursache des Lebens die Seele ist. Sie ist Ursache als Zweck, indem die Natur mit den lebendigen Wesen nichts Anderes bezweckt als die Seele; denn alle physische Körper sind Werkzeuge der Seele; auch ist sie bewegende Ursache, indem örtliche Bewegung, Empfindung und Wachsthum von der Seele ausgehn, indem sie das Bewegende und das Bewegte im Körper nach ihrer Willkür bewegt und als das Bessere über den Körper eine despotische Herrschaft ausübt *). So zeigt sie sich uns

---

ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς. Phys. VIII, 6. Was sich selbst bewegt, muß ausgedehnte Größe haben, weil nichts Untheilbares bewegt wird.

*) De an. II, 4. ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. — — καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσι ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή· ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.

als die übersinnliche Form des beseelten Körpers, als die untheilbare Einheit, welche die in das Unendliche theilbare Materie des Körpers zusammenhält und bewirkt, daß der beseelte Körper eine Einheit bildet*). Bedenkt man die ganze Naturlehre des Aristoteles im Zusammenhange mit seinen allgemeinern Begriffen, so wird man gestehn müssen, daß Aristoteles, wenn er den Begriff der Seele im Gegensatz gegen den Begriff des Körpers aufzufassen sich gedrungen sah, nicht wohl einen würdigern Begriff von der Seele aufstellen konnte, ja daß schlechthin keine andere Stelle für diesen Begriff in seinem Systeme zu finden war. Denn nur das Körperliche sieht er als Erscheinung an und in den Erscheinungen des Körpers erweist sich die Seele als einen thätigen Grund, als eine Kraft; wenn er also den Begriff der Seele suchte, so konnte er ihn nur unter den Gründen der Erscheinungen suchen. Hier aber mußte er wieder den Begriff der Materie ausschließen, welche ja nur den Grund des Körperlichen abgiebt, und so konnte die Seele nur als die formelle Ursache in der Natur angesehen werden, in welcher sie alle Erscheinungen in den lebendigen Körpern hervorbringt. Vermißt man daher doch etwas an seinem Begriff von der Seele, sollte man sogar finden, daß er nicht recht damit übereinstimmen will, daß Aristo-

---

φανερὸν δ᾽ ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτῇ τέλος. τοιοῦτον δ᾽ ἐν τοῖς ζώοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα. — — ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχή. — — ἔστι δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις κατὰ ψυχήν· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ. De an. mot. 9; pol. I, 5.

*) De an. l. l.; ib. I, 5.

teles von Theilen und veränderlichen Theilen der Seele spricht [1]), während er doch nicht zugeben will, daß die Seele Vielheit oder in Bewegung sei, so muß man deswegen nicht seine Erklärung der Seele, sondern man muß das System seiner allgemeinsten Begriffe anklagen. Wir bemerken hierbei noch Folgendes: dem Aristoteles hat der Begriff der Seele dasselbe Verhältniß zum Begriffe der Vernunft, welches ihm der Begriff der Natur zum Begriffe Gottes hat; er steht daher auch in der Mitte zwischen dem höchsten Grunde und zwischen den Erscheinungen der Natur [2]), und eine solche Mitte zu behaupten ist denn allerdings schwer.

Nach der Eintheilung der lebendigen Wesen, welche wir früher gefunden haben, muß nun auch die Eintheilung der Seelenvermögen beim Aristoteles sich richten. Den Pflanzen kommt nur Ernährung zu, allen Thieren aber Empfindung, den vollkommnern Thieren auch örtliche Bewegung und dem Menschen Vernunft. Es theilt sich also die Seele ein in das ernährende Vermögen, in das Empfindungsvermögen, in das Vermögen, örtliche Bewegung hervorzubringen, und endlich in die Vernunft. Dies ist die Haupteintheilung, an welche sich einige untergeordnete Unterschiede anschließen. Jene vier Theile verhalten sich aber

1) Hierher gehört außer dem begehrenden Theile auch wohl offenbar der empfindsame Theil der Seele. Zwar wird die Empfindung mit zur Energie gerechnet, aber sie heißt sonst auch Bewegung und Veränderung. Es ist hier einer der Punkte der Aristotelischen Lehre, in welchem Verwirrung nicht zu vermeiden war. Cf. phys. VII, 2; 3.

2) De an. I, 5. *τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ.*

so zu einander, daß sie der Reihe nach an Werth einer unter dem andern stehn, doch gilt der vorhergehende immer als die nothwendige Bedingung des folgenden. So kann die ernährende Seele wohl von dem Empfindungsvermögen getrennt bestehn, wo aber Empfindung ist, da ist auch nothwendig die ernährende Seele; Empfindung kann getrennt sein von dem Vermögen, sich zu bewegen, aber nicht umgekehrt dieses von jener. Nur bei der vernünftigen Seele macht Aristoteles eine Ausnahme von der allgemeinen Regel und stellt es wenigstens als fraglich hin, ob nicht die Vernunft von dem niedern Seelenvermögen getrennt werden könne, denn sie ist trennbar vom Körper [1]). Auf die Stufenfolge dieser Seelenvermögen wendet Aristoteles auch seinen Grundsatz an, daß aus dem Geringern immer das Vollkommnere sich herausbilde. Daher hat die Frucht im Mutterleibe nur die ernährende Seele und gleicht der Pflanze; erst nach der Geburt bildet sich dem Thiere aus dem bisher unthätigen Vermögen die empfindende und bewegende Seele heraus und zuletzt erst entsteht dem Menschen sein Eigenthümliches, die Vernunft [2]).

Von der ernährenden Seele ist schon früher gesagt worden, daß ihr auch die Fortpflanzung zugeschrieben wird, ja Aristoteles sieht die letztere als den eigentlichen Zweck der ernährenden Seele an und meint daher, es würde schicklicher sein, die erste Seele diejenige zu nennen, welche das Vermögen hat, ein sich selbst Aehnliches zu erzeugen.

---

1) De an. II, 2; de gen. an. II, 3.

2) De gen. an. l. l.

Die Natur nemlich hat dies so eingerichtet, damit sie selbst sich erfülle, daß die vergänglichen Dinge, welche der Zahl nach nicht dieselben bleiben und an dem Ewigen und Göttlichen nicht Theil haben können, doch wenigstens der Art oder Form nach ewig sind und dahin streben, ein sich Gleiches zu erzeugen [1]). Die Fortpflanzung geschieht, wo nicht schon ein dem Vermögen nach mehrfaches Princip des Lebens ist, durch den Saamen; dieser aber ist ein Erzeugniß der ernährenden Thätigkeit, doch ein überschüssiger Abgang [2]), welcher von dem Erzeugenden als von der bewegenden Form hervorgebracht wird und das Vermögen zu bewegen besitzt. Die wirkliche Bewegung aber, welche zunächst als Ernährung sich zeigt, empfängt der Saame erst durch die bewegende Ursache von außen [3]). So verlangt also Aristoteles zur Erzeugung der Thiere eine passende Materie und eine passende Form; in den Wesen aber, welche Männliches und Weibliches nicht gesondert besitzen, sind auch Form und Materie in dem Erzeugenden verbunden; wo dagegen Männliches und Weibliches getrennt vorhanden sind, da giebt das Männliche die bewegende Form oder die Seele, das Weibliche aber die Materie oder den Leib [4]). Auf solche Weise pflanzen sich die Arten der lebendigen Wesen fort und es entsteht immer wieder von Neuem nicht Dasselbe, sondern ein Anderes, aber Aehnliches, weil nicht in derselben Materie dieselbe Form sich

1) De an. II, 4; de gen. an. II, 1.
2) De gen. an. I, 18.
3) Ib. II, 1.
4) L. 1.; ib. II, 3; 4.

bildet. Daher stammt auch die Verschiedenheit der Individuen aus der Materie, indem darauf zwar auch wohl die besondere materielle Beschaffenheit der bewegenden Ursache Einfluß hat, aber doch kein Zweck durch diese Verschiedenheit beabsichtigt wird [1]). Hierin zeigt sich recht auffallend, wie Aristoteles trotz seiner Abneigung, dem Allgemeinen ein Wesen zuzutheilen, doch als die lebendigen Kräfte in der Natur mehr die Arten ansieht, als die Individuen, nur daß die ewige Art immer in eine individuelle Gestalt sich begeben muß, um im Besondern sich wirksam zu beweisen. Wenn nun auf solche Weise das Leben entstanden ist, so erhält es sich durch dasselbe Vermögen in einer etwas verschiedenen Thätigkeit, nemlich in der ernährenden. Die Ernährung geschieht gewissermaaßen durch das Entgegengesetzte, gewissermaaßen durch das Gleiche, indem die unverdaute Nahrung etwas dem ernährten Körper Entgegengesetztes, die verdaute Nahrung dagegen etwas den ernährten Gliedern Gleichartiges ist. Mitursache der Ernährung ist die Lebenswärme, welche die Verdauung bewirkt, aber nicht schlechthin Ursache, sondern die Seele bewirkt die Ernährung, wie man daraus sieht, daß die Ernährung nicht in das Unendliche geht, so wie das Wachsen des Feuers, sondern nach einem gewissen Ziel und Verhältniß (λόγος) der Größe strebt, welches allein der Form und der Grenze zugeschrieben werden kann [2]). Da jedoch Alles, was Materie hat, vergänglich ist, so muß

1) Ib. V, 1; met. X, 9.

2) De an. II, 4. Es wird hier das Feuer als Lebenswärme genommen nach einer Meinung, welche Aristoteles in dieser Stelle zu widerlegen nicht nöthig findet.

der Ernährung auch ein Vergehn des belebten Körpers folgen. Dazu gehört eine Mitwirkung der umgebenden Natur. Diese, welche dem lebendigen Körper entgegengesetzt ist, wirkt zu seiner Ernährung mit, aber auch zu seiner Auflösung, und die letztere tritt dann ein, wenn die im Körper begrenzte oder geformte Materie der begrenzenden Form mächtig wird durch Beihülfe der umgebenden Natur [1]).

Wir haben früher gesehn, daß die empfindende Seele mit der Organisation des Thieres zusammenhängt. Die Thiere empfinden, weil sie eine Mitte haben, welche die Form des Empfindbaren in sich aufzunehmen vermag ohne seine Materie; denn darin besteht das Empfindungsvermögen [2]). Das Empfinden daher hängt von einem Empfindbaren ab, welches eine Veränderung in dem Empfindenden hervorbringt und außerhalb des Empfindenden ist; darin unterscheidet es sich vom Denken, weil das Empfinden sich auf das Besondere bezieht. Aristoteles vergleicht die Empfindung in der Seele mit dem Abdrucke eines Siegels im Wachse; nicht die Materie des Siegels wird vom Wachse aufgenommen, sondern nur die Form; so nimmt auch die Seele nur die Form des Empfindbaren auf und vor der Empfindung ist sie dem Empfindbaren unähnlich, nachdem sie aber die Empfindung erlitten, ist sie ihm verähnlicht [3]). Der sinnliche Eindruck geschieht zunächst in

1) De long. et brev. vitae 3; de juv. et sen. 6; meteor. IV, 1. *γίγνεται δ' ἡ φθορά, ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον.*

2) De an. II, 12; III, 2.

3) Ib. II, 5; 12.

dem Sinnenorgane und daraus bilden sich nach der Verschiedenheit der Sinne fünf Arten der Empfindungen, deren Verschiedenheit empfunden werden kann, aber weder vermittelst des einen, noch vermittelst des andern Sinnes, denn jeder Sinn empfindet nur sein Eigenthümliches. Daher muß ein allgemeiner Sinn angenommen werden, in welchem alle Empfindungen sich vereinigen, und dieser ist nach dem Vorigen das Herz. Er hat auch das Geschäft, die sinnlichen Vorstellungen aufzufassen oder zu empfinden, welche nicht durch die einzelnen Sinne erkannt werden, wie Bewegung, Zahl, Zeit und dergleichen [1]). Aus der Empfindung entwickeln sich alsdann in den vollkommnern Thieren auch Einbildung, Gedächtniß und Wiedererinnerung. Die Einbildung oder Vorstellung (*φαντασία*) ist schwache Empfindung und erklärt sich aus der Bewegung, welche die Empfindung in der Seele zurückläßt und welche eine Zeitlang bleibt [2]). Sie gehört nicht einem bestimmten Sinne an, sondern ist ein Zustand des Gemeinsinnes [3]). Das Gedächtniß ist nicht ohne sinnliche Vorstellung, unterscheidet sich aber von dieser dadurch, daß es zugleich mit der Empfindung verbunden ist, die Vorstellung sei schon früher dagewesen. Daher kommt es auch nur den Thieren zu, welche die Empfindung der Zeit haben, und geschieht durch dasselbe Vermögen der Seele, durch welches

---

1) De an. II, 6; III, 1; 2; de somno 1; de juv. et sen. 1; 3.

2) Rhet. I, 11. *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.* De an. III, 3. *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν γιγνομένης.* De insomn. 2.

3) De mem. 1.

die sinnliche Vorstellung, bezieht sich an und für sich auch nur auf das sinnlich Vorstellbare, nebenbei jedoch auch auf das, was nicht ohne sinnliche Vorstellung gedacht wird [1]). Von dem Gedächtniß unterscheidet Aristoteles die Wiedererinnerung, welche nicht wie das Gedächtniß den Thieren zukomme, sondern nur den Menschen. Der Unterschied besteht darin, daß beim Gedächtnisse wir das Frühere in der Vorstellung erneuern, ohne es zu suchen, bei der Wiedererinnerung aber ein Suchen des Frühern stattfindet. Daher kann auch nur solchen Wesen die Wiedererinnerung zukommen, welche mit Absicht etwas thun können. Das Suchen der frühern Vorstellung geschieht aber durch die Vergesellschaftung der Vorstellungen, indem die eine Bewegung die andere Bewegung herbeiruft. Auch die Wiedererinnerung gehört natürlich dem Gemeinsinne an [2]).

Wenn Aristoteles, wie früher bemerkt, allen natürlichen Dingen einen Trieb (ὁρμή) beilegte, so gab ihm dies einen Anknüpfungspunkt für die Erklärung der bewegenden Kraft, welche er der Seele der ausgebildetern Thierarten zuschrieb. Doch unterschied er noch das Bewegungsvermögen der Thiere von jenem Triebe, weil der Trieb nicht willkürliche Bewegung begründet; vielmehr giebt es viele Bewegungen in den Körpern der Thiere, welche nur aus der physischen Veränderung des Körpers nothwendig hervorgehn und von den Theilen des Körpers, aber nicht von der Seele abhängen [3]). Grund der Bewegung dagegen,

1) L. l.
2) De mem. 2; hist. an. I, 1.
3) De an. mot. 11.

welche von der Seele ausgeht, ist das Begehrungs- und Verabscheuungswerthe, welches ausgeführt werden kann [1]), dessen Empfindung, Vorstellung oder Gedanke aber früher in der Seele sein muß, ehe diese als bewegende Kraft thätig sein kann. Daher ist es klar, daß nur die Thiere willkürliche Bewegung haben können, weil nur ihnen Empfindung beiwohnt. Wo aber Empfindung ist, da ist auch Lust und Unlust und wo diese sind, da folgt ihnen nothwendig Begierde (ἐπιθυμία) [2]). Denn die Lust vollendet die Thätigkeit und ist das, was als Zweck bei den Thätigkeiten entsteht, und da das Leben die Thätigkeit aller Thiere ist, alle aber nach dem Leben streben, so muß auch die Lust als das Ziel, nach welchem alle Thiere streben, angesehn werden [3]). Wir sehen hierin, wie Aristoteles die willkürliche Bewegung und überhaupt die Handlung abhängig macht von der sinnlichen Empfindung oder der Vorstellung oder dem Gedanken, überhaupt das Praktische von dem Theoretischen. Denn, wie schon früher bemerkt, der Vorstellung und dem Gedanken folgt eine gewisse Wärme oder Kälte, diese verändern den Körper und

---

1) Ib. 6; 8; de an. III, 10. *διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.*

2) De an. II, 2; 3.

3) Eth. Nic. X, 4. *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. — — ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτε καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τίς ἐστι. — — ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας· καὶ τὸ ζῆν δέ, οὗ ὀρέγονται· εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν αἱρετὸν ὄν.*

bringen dadurch Bewegung zuerst in dem Princip hervor, welche nur klein ist, aber bald in dem weiter und weiter Abstehenden immer größer wird, und so wird von der Vorstellung aus der Körper bewegt [1]. Nicht weniger tritt diese Ansicht darin hervor, daß Aristoteles den Uebergang von der Vorstellung zur Handlung mit dem Schlußverfahren vergleicht. Der Obersatz sagt etwas vom Guten aus, der Untersatz drückt das Mögliche aus und der Schlußsatz ist die Handlung [2]. Ein solches Schließen legt Aristoteles auch dem unvernünftigen Theile der Seele bei; denn es kommt nicht darauf an, ob die Vordersätze aus der sinnlichen Vorstellung stammen oder aus dem Verstande [3]. Ihm scheint das Begehren nothwendig mit der Empfindung und mit der Begierde verknüpft zu sein [4]. Daher wird es auch nicht zu dem vernünftigen Theile der Seele gezählt, wiewohl es auch wohl von diesem beherrscht werden und so an der Vernunft Theil nehmen kann; doch immer ist es im Verhältnisse zur Vernunft nur als ein Leidendes zu denken [5].

---

1) De an. mot. 7; 8.

2) Ib. 7. ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα φανερόν· αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ. De mem. 2.

3) De an. mot. l. l. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει.

4) De an. II, 3. ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονὴ καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη. — — ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν.

5) Pol. I, 5.

Von dem vernünftigen Theile der Seele, inwiefern er auf die Erkenntniß sich bezieht, haben wir schon früher reden müssen. Die Untersuchung über ihn gehört auch nicht eigentlich der Physik an, da er vielmehr das Ewige und Göttliche im Menschen bezeichnet. Wenn daher Aristoteles doch in seinen physischen Untersuchungen über die Seele auch von der Vernunft handelt, so dient dies mehr dazu, zu zeigen, wie die Vernunft als Werkzeug in der Natur wirkt *), und die Grenze der Physik anzudeuten, als den Gegenstand selbst in das Gebiet der Physik zu ziehen. Indem Aristoteles die Vernunft als das Eigenthümliche des Menschen bezeichnet, weist er der Wissenschaft über sie ihre Stelle in der Wissenschaft über das Menschliche oder in der Ethik an. Auch erscheint ihm die Vernunft als etwas Fremdartiges in der Natur; denn sie hängt nicht mit der Form des Körpers zusammen, hat kein bestimmtes Organ, an welches ihre Thätigkeit sich anknüpfte, und während die übrigen Vermögen der Seele aus natürlichen Ausbildungen des Körpers vermittelst der bewegenden Ursache hervorgehn sollen, kommt die Vernunft, wie früher erwähnt, von außen in den Menschen. Deswegen wird sie auch als ein Leidenloses und Ungemischtes gedacht, welches zwar nicht dieselben Thätigkeiten in den geschwächten Organen des Greises verrichten kann, wie in den kräftigen Sinnenwerkzeugen der Jugend, welches aber dessenungeachtet vom Alter nichts leidet, sondern als ein selbständiges Wesen im Menschen besteht und nicht zer-

*) Probl. XXX, 5. *ἔστι γὰρ καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχων.*

stört werden kann [1]). Dies gilt jedoch nur von dem thätigen Verstande, denn der leidende Verstand ist von der Vorstellung abhängig und daher an die Organe der Sinnlichkeit gebunden [2]); nur der thätige Verstand ist ewig und

---

1) De an. I, 4. *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως.* Probl. l. l.

2) Sehr anlockend ist die Ansicht Trendelenburg's über den nur dunkel angedeuteten Begriff des leidenden Verstandes, welche er zum Arist. de an. p. 493 in den Worten ausdrückt: Quae a sensu inde ad imaginationem mentem anteceperunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, *νοῦν παθητικὸν* dictas esse judicamus. Dafür könnte man anführen eth. Nic. VI, 12. *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν. αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* Doch müßte man hinzusetzen, daß der *νοῦς παθητικὸς* jene sinnlichen Vorbildungen nur insofern bezeichnen solle, als sie ganz abstract gedacht werden, als für den Verstand noch nichts Wirkliches enthaltend, sondern nur das Vermögen abgebend für die Aufnahme des vernünftigen Gedankens. Dazu zwingen wiederholte Ausdrücke, besonders de an. III, 4. *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Der Unterscheidung zwischen dem thätigen und dem leidenden Verstande liegt im Allgemeinen der Gedanke zum Grunde, daß vor einem jeden Werden ein Vermögen vorausgeht, welches leidet, indem es zur Wirklichkeit bestimmt wird; daran aber knüpft sich nun von der einen Seite der Gedanke an, daß die göttliche Wirksamkeit in der Welt, wie sie im *νοῦς* offenbar wird, an keine störenden Bedingungen, an keine Materie, gebunden sein könne, von der andern Seite dagegen, daß sie doch auch nur eingehen könne in eine schon wohl vorbereitete Seele. Von dieser Seite ist der *παθητικὸς νοῦς* so, wie Trendelenburg angiebt, zu denken, von der andern Seite ist er schlechthin nichts der Wirklichkeit nach. Wir finden noch immer die Schwankungen nach diesen beiden Seiten, wenn von den Wirkungen der göttlichen Gnade und von der Fähigkeit des Menschen, sie zu empfangen, die Rede ist.

unsterblich [1]); er gehört aber auch nicht dem einzelnen Menschen an, sondern nur dem Ganzen, wie früher gezeigt [2]). In ihm besteht, so wie das Eigenthümliche, so auch das wahre Wesen des Menschen, welchem sich denn freilich auch in der Veränderung unseres Lebens die Empfindung beimischt [3]). So zeigt sich, wie auch in dem irdischen Leben der natürlichen Dinge der letzte Zweck die Vernunft ist, wenn anders der Mensch als der Zweck der irdischen Dinge angesehn werden darf.

Wir müssen hier noch erwähnen, daß dem Aristoteles

---

1) De an. III, 5.

2) Es ist ein alter Streit, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele gelehrt oder geleugnet habe. S. Wyttenbach de immortalitate animi opusc. tom. II. p. 601 sq. Die einzelnen Stellen der vorhandenen Schriften beweisen weder für, noch wider. De an. III, 5 hat man die Stelle: *οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο ἀπαθές*, falsch gedeutet; früher haben wir den richtigen Sinn angegeben. Auch die Stelle eth. Nic. III, 4 beweist nichts, wie Zell in seinen Anmerkungen p. 89 gezeigt hat. Die Stellen aus dem verlorenen Gespräche Eudemos Cic. de div. I, 25; Plut. cons. ad Apoll. 27 können nicht als Beweise gelten, da wir nicht wissen, ob Aristoteles darin seine wissenschaftliche Lehre vortragen wollte. Aus demselben Grunde beweist auch das Fragment b. Sext. Emp. adv. math. IX, 20 sqq. nichts, wenn gleich in ihm nach der gewöhnlichen Vorstellung von einer Trennung der Seele vom Körper die Rede ist. Daher kann man nur aus dem Zusammenhange der Aristotelischen Lehre urtheilen und dieser beweist deutlich, daß Aristoteles an eine Unsterblichkeit des einzelnen vernünftigen Wesens nicht dachte, der allgemeinen Vernunft aber ein ewiges Sein und unsterbliches Wesen in Gott beilegte.

3) Eth. Nic. IX, 4; 8. *ὡς τούτου (τοῦ νοῦ) ἑκάστου ὄντος.* Ib. c. 9. *τὸ γὰρ εἶναι ἦν τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.* Ib. X, 7. *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.*

die Vernunft in die theoretische und in die praktische zerfällt, je nachdem sie sich bloß mit dem Erkennen beschäftigt oder durch das Erkennen in das Handeln eingreift. Wir haben schon oben bemerkt, wie das Begehren die letzte Ursache der Bewegung und des Handelns ist, wie aber auch das Begehren auf die Empfindung oder die Vorstellung oder den vernünftigen Gedanken zurückgeht [1]). Wenn das Letztere stattfindet, so ist in der Seele der Gedanke eines Ausführbaren [2]). Die theoretische Vernunft unterscheidet sich von der praktischen durch den Zweck; jener geht das Schlußverfahren auf eine Erkenntniß, dieser dagegen auf eine Handlung [3]). Die Vernunft verhält sich nemlich zum Begehren auf eine ganz ähnliche Weise, wie die Empfindung und die sinnliche Vorstellung. Beide stellen uns das Gute dar und beziehen es auf die besondern Verhältnisse des Handelnden, so daß daraus der Schluß mit Nothwendigkeit sich ergiebt, daß dieses oder jenes zu thun sei oder nicht. Doch sind die Beschlüsse der praktischen Vernunft ebenso unabänderlich richtig, wie die Aussprüche der theoretischen Vernunft, wogegen die Aussagen der sinnlichen Vorstellung über das Gute im Irrthum sein können. Deswegen ist das Begehren zuweilen auf

---

1) De an. motu. 7. *οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῶα ὁρμῶσι τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι᾽ αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως.*

2) L. l.

3) De an. III, 10. *διαφέρει δὲ* (sc. *ὁ πρακτικὸς νοῦς*) *τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.* De an. mot. 7. *ἀλλ᾽ ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος· — — ἐνταῦθα δ᾽ ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις.*

das Gute, zuweilen auf das scheinbar Gute gerichtet [1]), und das Begehren theilt sich den wichtigsten Bestimmungen nach in das vernünftige Begehren oder den Willen (*βούλησις*) und in das sinnliche Begehren ab und erstreckt sich über alle Theile der thierischen und der menschlichen Seele [2]). Diese verschiedenen Begehrungen können sich auch einander entgegengesetzt sein und bald kann das vernünftige Begehren die Bewegung beherrschen, wie bei dem Enthaltsamen, bald umgekehrt das unvernünftige Begehren, wie bei dem Unenthaltsamen [3]). Mögen wir nun dem sinnlichen Begehren folgen oder der vernünftigen Ueberlegung, in beiden Fällen handeln wir freiwillig und werden deswegen gelobt oder getadelt; denn das Princip der Handlung ist in uns und es steht in unserer Gewalt, der Vernunft zu folgen oder nicht, so daß wir sowohl Ursache der Tugend als des Lasters in uns sind, denn sonst würden wir nicht dazu ermahnt, deswegen gestraft oder belohnt werden können [4]).

---

1) De an. l. l. *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν. ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.*

2) Ib. c. 9. *καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο (τὸ ὀρεκτικόν) διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.* Eth. Nic. III, 5; eth. Eud. II, 7. Der Platonische *θυμὸς* erhält vom Aristoteles keine genauere Bestimmung. Zuweilen bezeichnen *ἐπιθυμία* und *θυμὸς* nur *πάθη* der Seele (eth. Eud. II, 2; eth. Nic. II, 4), zuweilen wird der *θυμὸς* auch der Theil der Seele genannt, mit welchem wir lieben. Pol. VII, 7. Auch der Begriff der *βούλησις* wird vom Aristoteles nicht festgehalten. Pol. VII, 15 fin.

3) De an. l. l.; c. 10; eth. Nic. I, 13.

4) Eth. Nic. III, 1; 3; 7; 8. *τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ'*

Doch die Bestimmungen über das vernünftige und das unvernünftige Handeln gehören nicht der Physik, sondern der Ethik an.

Fünftes Capitel.

Des Aristoteles Ethik.

Untersuchen wir die Darstellung, welche er seinen ethischen Lehren gegeben hat, so müssen wir dasselbe bemerken, was bei allen übrigen seiner philosophischen Werke uns auffallend genug entgegentritt. Die Theile seiner Untersuchungen sind von ihm nicht in einen Zusammenhang gebracht worden, welcher, von seinen natürlichen Anknüpfungspunkten ausgehend, leicht und verständlich sich entwickelte. Zuweilen gesteht er selbst, daß er einen neuen Anlauf zur Entwicklung seiner Lehren nehmen wolle *), und auf denselben Gegenstand kommt er an verschiedenen Orten zurück. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ein innerer Zusammenhang seiner Lehren zu finden sei, aber eben daß dieser in seiner Darstellung nicht vollständig hervortritt, berechtigt uns, in der Entwicklung seiner Lehre eine andere Ordnung zu suchen, als die von ihm befolgte. Auf das

---

ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. Eth. Eud. II, 6; 8; magn. mor. I, 13. ὁ γὰρ μὴ ἑκὼν οὐκ ἔστι ψεκτός.

*) Z. B. eth. Nic. VII, 1; eth. Eud. II, 6; magn. mor. II, 4.

Lockere seiner Untersuchungsweise hat es auch wohl Einfluß, daß er mit dem Platon die Ethik, wie die Physik, nicht für fähig hält, eine so große Genauigkeit zu gewinnen, als andere Untersuchungen der Philosophie, welche nichts mit der Materie zu thun haben [1]).

Nur die Haupteintheilung seiner ethischen Untersuchungen ist durchaus faßlich. Ihm umfaßt die Politik, wie er lieber alle ethischen Lehren nennen möchte, alle Forschungen, welche menschliche Güter zu ihrem Gegenstande haben, sowohl die Güter des Einzelnen, als des Hauswesens und des Staates [2]), und darnach nimmt er drei Haupttheile der Politik an, die Ethik, die Oekonomik und die Politik im engern Sinne. Die Ethik, welche das sittliche Gut des einzelnen Menschen betrachtet, erscheint ihm als die Grundlage der übrigen Lehren der Politik, weil im Staate nichts richtig ausgeführt werden kann, wenn nicht gute Sitten vorhanden sind [3]); ihr folgt die Oekonomik, welche von der richtigen Einrichtung des Hauswesens handelt und der Politik vorausgehn muß, weil das Hauswesen dem Staate zum Grunde liegt [4]).

Ehe wir nun aber in diese einzelnen Theile der Sittenlehre eingehn, muß es uns von großer Wichtigkeit sein, das Verhältniß zu betrachten, in welchem dieser Abschnitt seiner Philosophie zur Physik und Logik steht. Es ist nicht zu verkennen, daß er ihm nicht eine so innige Verbindung

---

1) Eth. Nic. I, 1; VII, 1; eth. Eud. I, 6; cf. met. II, 3.

2) Eth. Nic. I, 1; magn. mor. I, 1; rhet. I, 2.

3) Magn. mor. l. l.

4) Pol. I, 3.

mit diesen Wissenschaften gegeben hat, als Platon. Wir haben gesehn, daß ihm die Vernunft des Einzelnen nur gleichsam wie eine Einschaltung in der Natur, wie ein aus der Fremde eingewanderter Theil unserer Welt unter dem Monde erschien. Daher ist ihm auch das sittliche Leben des Menschen etwas von dem Leben der übrigen Welt Getrenntes, und die Welt und ihre Entwicklung überhaupt vom sittlichen Standpunkte aus zu betrachten, versucht er auf keine Weise in seiner Ethik. Wenn Platon es unmöglich fand, über das Gute in den menschlichen Angelegenheiten zu reden, ohne dabei anzuknüpfen an die Idee des Guten an sich, so meint dagegen Aristoteles, der Zweck der Ethik sei nicht, das Gute an sich oder das Gute für die Götter zu suchen, sondern ihr eigenthümlicher Gegenstand sei das Gute für uns, das menschliche oder politische Gut, die Kenntniß des einen sei ohne die Kenntniß des andern möglich, ja die Kenntniß des Guten an sich nütze uns nichts für die Kenntniß des Guten, welches im praktischen Leben ausführbar ist *). Man sieht, daß Aristoteles den Standpunkt der Ethik viel niedriger faßt, als Platon. Man wird aber doch nicht leugnen dürfen, daß seine Ansicht vom Sittlichen in einer sehr engen Verbindung mit seiner Physik und seiner Logik steht.

Zuerst an die Physik schließt sich schon die Eintheilung der Politik an, indem dem Aristoteles der Mensch seiner Natur nach nicht nur darin von andern Wesen sich unterscheidet, daß er allein oder doch am meisten am Göttlichen Theil hat, deswegen vernünftiger Ueberlegung fähig und

*) Eth. Nic. I, 4; eth. Eud. I, 7; magn. mor. I, 1.

gut zu leben im Stande ist [1]), sondern der Mensch ist auch von Natur ein ökonomisches und ein politisches Thier [2]). Hierin drückt sich ein Hauptzug der Aristotelischen Ethik aus, daß nemlich das Sittliche im Einzelnen und in der Gesellschaft eben nur etwas ist, was an die natürlichen Anlagen des Menschen und an seine natürliche Bestimmung sich anschließt. Dies aber hängt auch mit dem Charakter seiner Physik auf das innigste zusammen, denn auch die Natur strebt nach dem Guten; der Zweck ist ein Werk der Natur [3]), und daher kann denn auch wohl von den sittlichen Wesen nichts Anderes erstrebt werden, als das, was die Natur in ihnen angelegt hat. Auch in sittlicher Rücksicht erklärt Aristoteles, daß nichts, was gegen die Natur, schön sei [4]); sittlich gut ist ihm derjenige, welchem das von Natur Gute gut ist [5]). In dem Menschen liegt auf natürliche Weise der Trieb zum Handeln und das Begehren, und ohne diese würde kein Handeln sein, so daß alles Sittliche im Menschen an eine natürliche Grundlage anknüpfen muß [6]). Aristoteles geht in dieser Richtung so weit, daß er, dem Platon folgend, sogar von Tugenden spricht, welche von Natur in den Dingen entstehen, welche jedoch nur klein und des Lobes nicht werth sind; er sieht sie als natürliche Triebe zu guten Thaten

1) De part. an. II, 10; hist. an. I, 1.

2) Eth. Nic. I, 5; eth. Eud. VII, 10; pol. I, 2.

3) De an. III, 12. *τέλος —, ὅ ἐστι φύσεως ἔργον.*

4) Pol. VII, 3. *οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν.*

5) Eth. Eud. VII, 15. *ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστίν, ᾧ τα φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά.* Pol. VII, 13.

6) Magn. mor. II, 4.

an, zu welchen aber noch die vernünftige Einsicht kommen müsse, damit sie sittliche Tugenden und des Lobes werth werden [1]).

Wir müssen bemerken, wie in diesem Punkte Sokrates von dem Aristoteles bekämpft wird. Des Sokrates Lehre, mehr dem Dialektischen als dem Physischen zugewendet, hatte auch in dem Dialektischen ausschließlich den Grund alles Sittlichen gesucht; so war ihm die Tugend nur in der Vernunft und der Wissenschaft begründet. Schon Platon aber hatte gefunden, daß Tapferkeit und Mäßigkeit als zwei nothwendige Seiten der Tugend in der natürlichen Eigenthümlichkeit der Menschen vorgebildet sein müßten und nicht in der Vernunft, sondern in der Begierde und dem Muth des Menschen lägen. In derselben Richtung nun ging Aristoteles noch weiter, als seiner ganzen Neigung nach der Physik näher sich anschließend. Nicht die Vernunft sieht er als den ersten Grund der Tugend an, sondern den Naturtrieb und die leidenden Zustände (*πάθη*) der Seele. Denn zuerst müsse ein vernunftloser Trieb zum Guten vorhanden sein, dann aber später die Vernunft hinzutreten und ihre Zustimmung zur guten Handlung geben, wie dies offenbar sei bei den Kindern, die anfangs ohne Vernunft nach dem Guten nur aus Trieb strebten, nachher aber erst dasselbe mit Vernunft vollbringen lernten [2]). Zur Tugend gehört eine nicht verstüm-

1) Magn. mor. I, 34. *εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἑκάστοις ἐγγιγνόμεναι, οἷον ὁρμαί τινες ἐν ἑκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ᾽ ἑκάστην πρὸς τὰ τοιαῦτα.* Ib. II, 3; 7 fin.; eth. Nic. VI, 13; eth. Eud. V, 13; pol. l. l.

2) Magn. mor. II, 7. *ἁπλῶς δ᾽ οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ*

melte Natur und eine gut beschaffene Anlage, so daß weder ein Stier, noch ein Pferd sie erlangen kann, ja selbst nicht der Mensch unter allen Verhältnissen seines Lebens; es gehört zu ihr eine gewisse Beschaffenheit des Körpers und der Seele [1]); erst wenn der Mensch zur vollen Entwicklung seiner Natur, d. h. zum männlichen Alter gekommen, kann er tugendhaft leben; denn ein Kind kann die sittliche Tugend nicht besitzen [2]). Da Aristoteles nach seiner logischen Ansicht die vernünftige Einsicht mit der physischen Beschaffenheit der Empfindungen und Vorstellungen in die genaueste Verbindung setzt, so muß er auch von der Beschaffenheit der Säfte und von äußern Einwirkungen des Klimas die sittliche Einsicht und dadurch die Tugend überhaupt abhängig machen [3]). Diese Ansicht des Aristoteles wird von ihm noch durch mehrere Gründe gegen die Lehre des Sokrates und zum Theil auch des Platon unterstützt. Die Tugend unterscheidet sich darin von der Wissenschaft, daß diese das Entgegengesetzte, Gutes und

---

ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι, ὃ καὶ γίνεται, εἶθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παιδίων καὶ τῶν ἄνευ λόγου ζώντων. ἐν γὰρ τούτοις ἄνευ τοῦ λόγου ἐγγίνονται ὁρμαὶ παθῶν πρὸς τὸ καλὸν πρότερον, ὁ δὲ λόγος ὕστερος ἐπιγινόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά.

1) Pol. VII, 13. *καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον οἷον ἄνθρωπον, ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζώων, εἶτα καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν.* Eth. Nic. VI, 13.

2) Das Kind hat gar kein *πράττειν*, sondern nur der Mann. Eth. Nic. I, 10; eth. Eud. II, 1; 8.

3) De part. an. II, 4; pol. VII, 7; probl. XIV, 15.

Böses, erkennt, jene dagegen nur auf Eins und nicht auch auf dessen Gegentheil gerichtet ist [1]). Auch müssen praktische und theoretische Wissenschaften darin unterschieden werden, daß diese nur das erkennen, was ist, jene dagegen auch zu untersuchen haben, wie und woraus etwas wird, und so ist es auch mit der Ethik; wir treiben sie nicht bloß, um zu wissen, was Tapferkeit und Gerechtigkeit ist, sondern wir wollen durch sie tapfer und gerecht werden [2]). Diesen Unterschied aber vernachlässigte Sokrates, indem er nur forschte, was die Tugend sei, nicht woraus sie werde, oder indem er meinte, daß sie nur aus dem Wissen werde, machte er die Seele nur zur Vernunft und hob den Theil der Seele auf, welcher über das Praktische überlegt; er hob das auf, was durch Sinn und Sitte (πάθος καὶ ἦθος) in uns bewirkt wird [3]). Daraus stammt denn auch seine Ansicht, daß man nur unfreiwillig fehle, woraus, wie schon erwähnt, folgen würde, daß die Fehler der Menschen nicht tadelnswerth wären. Der Mensch aber fehlt freiwillig und thut freiwillig das Gute, weil sowohl der Grund des Begehrens, als der Grund der vernünftigen Einsicht in ihm ist [4]). Wenn Jemand sagt, daß Alle nach dem streben, was ihnen gut scheint, daß sie aber über ihre Vorstellung vom Guten nicht Herr sind, so muß man erwiedern, daß wir durch unser sittliches Verhalten auch über unsere Vorstellungs-

1) Eth. Nic. V, 1; magn. mor. I, 7.

2) Eth. Nic. II, 2; X, 10; eth. Eud. I, 5; magn. mor. I, 1.

3) Magn. mor. I, 1.

4) Eth. Eud. II, 8.

weise Gewalt haben; über unser sittliches Verhalten aber haben wir zwar nicht mehr Gewalt, wenn wir schon tugendhaft oder lasterhaft geworden, aber wohl indem wir so werden, weil wir nur durch unsere Thätigkeiten Tugend oder Laster annehmen, und also den Grund der Tugend und des Lasters in uns haben, so wie der, welcher einen Stein wirft, wenn er ihn geworfen, ihn zwar nicht mehr in seiner Gewalt hat, aber wohl indem er ihn wirft. Deswegen werden auch diejenigen mit Recht gestraft, welche Böses thun aus Unwissenheit, wenn sie durch ihr Verschulden unwissend geworden *). Doch Aristoteles sucht noch strenger die Lehre des Sokrates, daß man nur unfreiwillig fehle, weil man nur unwissend fehlen könne, dadurch zu widerlegen, daß er die Arten des Wissens unterscheidet. Zuerst kann man die Wissenschaft in zweierlei Weisen besitzen, entweder indem man sie zwar gelernt oder erkannt hat, aber doch nicht eben in der Thätigkeit des Wissens ist, oder auch indem man zugleich diese Thätigkeit des Wissens übt. Nun kann man wohl nicht zugleich die Thätigkeit des Wissens gegenwärtig haben und wissen, daß etwas gut ist, aber doch dagegen handeln; denn das gegenwärtige Wissen kann nicht durch etwas Anderes besiegt werden; aber unmöglich ist es keinesweges, daß Jemand der Wissenschaft entgegenhandelt, wenn er sie zwar erkannt, aber nicht gegenwärtig hat. Sodann ist auch noch zu unterscheiden die Wissenschaft vom Allgemeinen und die Wissenschaft vom Einzelnen; denn, wie schon erwähnt, die Art, wie das Handeln sich bildet, gleicht dem

---

*) Eth. Nic. III, 7.

Schlußverfahren, indem von der Erkenntniß des allgemeinen Gutes ausgegangen und dann vermittelst der Erkenntniß des einzelnen Gutes für den gegenwärtigen Fall geschlossen wird, daß nach diesem Gute zu streben sei. Nun können wir wohl wissen, was das allgemeine Gut, ohne zu wissen, was das besondere Gut für diesen Fall ist, ja wir können beide Arten des Wissens haben, nur nicht so eben in ihrer Thätigkeit, und in allen diesen Fällen werden wir fehlen, ohne doch völlig unwissend zu sein [1]). So sucht Aristoteles das Uebertriebene in der Lehre des Sokrates zu widerlegen, ohne doch wesentlich in den Grundsätzen von diesem abzuweichen. Er faßt nur den Begriff des Wissens weniger in seiner höchsten Bedeutung auf und glaubt dies nöthig zu haben, weil es beim Handeln nicht auf die höchste Wissenschaft allein ankomme, sondern fast noch mehr auf die Beurtheilung der einzelnen Fälle, welche von der Erfahrung ausgehen und der Empfindung angehörend wohl von einem leidenden Zustande der Seele überwältigt werden könne [2]).

Doch von einer andern Seite tritt die Lehre des Aristoteles mit der Ansicht des Sokrates in einen fast noch schärferen Gegensatz. Wenn Sokrates sich dafür entschieden hatte, daß die Tugend erlernbar, so hebt dagegen Aristoteles um so stärker hervor, daß zu dem Lernen auch das Ueben hinzukommen müsse [3]), ja daß ohne die Uebung

---

1) Eth. Nic. VII, 5; magn. mor. II, 6.

2) Ll. ll.; eth. Nic. VII, 5 fin. *οὐ γὰρ τῆς κυρίως εἶναι δοκούσης ἐπιστήμης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.*

3) Eth. Nic. I, 10; X, 10.

des Guten gar kein Lernen in Bezug auf das Gute stattfinden könne. Der Schüler der Politik muß gute Sitten haben, denn die Erkenntniß geht von dem Daß, von dem Vorhandenen aus, und wer daher keine Erfahrung von guten Sitten gemacht, der kann auch weder gute Sitten, noch ihre Gründe erkennen [1]). Der fruchtbaren Belehrung über das Sittliche muß Erziehung zu guten Sitten durch das Gesetz vorhergehen [2]). In dieser Beziehung unterscheidet Aristoteles zwei Arten oder vielmehr zwei Bestandtheile der Tugend, die sittliche (ἠθική) und die in der Erkenntniß bestehende (διανοητική) Tugend. Wenn die sittliche Tugend von der letztern getrennt gedacht wird, so bedeutet sie nichts Anderes, als die natürliche Tugend oder ihre Ausbildung durch Uebung; sie aber und die Tugend der praktischen Erkenntniß gehören zur vollkommenen Tugend zusammen und stehen in dem Verhältniß zu einander, daß man ohne die Tugend in der praktischen Erkenntniß nicht gut sein, ohne die sittliche Tugend aber die Tugend in der praktischen Erkenntniß nicht besitzen kann [3]). Sittliche Tugend also geht der Erkenntniß, die Erkenntniß aber der vollkommenen Tugend voraus. Auf diesen Unterschied führt Aristoteles auch die berühmte Frage zurück, ob nur eine Tugend sei oder viele Tugenden; denn von Na-

---

1) Ib. I, 2 fin. *διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· — — ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως.* Ib. X, 10. *τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιας ἔχουσιν ἄγευστοι ὄντες.*

2) Ib. X, 10.

3) Ib. VI, 13. *οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.*

tur sind ihm viele Tugenden, indem viele natürliche Triebe zu sittlichen Handlungen unterschieden werden müssen und nicht ein Jeder zu allen sittlichen Handlungen von Natur gleich geschickt ist; die vollendete Tugend aber ist ihm doch nur eine, weil sie nur in der praktischen Erkenntniß des Guten gegründet ist und daher ohne diese Erkenntniß Niemand wahrhaft tugendhaft sein kann [1]). Wie aber kann man etwas üben, ehe es vorhanden ist? Um die Schwierigkeit dieser Frage zu lösen, macht Aristoteles aufmerksam auf die Art, wie auch die Künste von uns geübt werden. In der Uebung der Musik und der Baukunst werden wir Musiker und Baukünstler. Es ist wohl ein Unterschied zwischen der künstlerischen und der sittlichen Uebung, indem mit jener zugleich die Kunst vorhanden ist, während mit der sittlichen Uebung nicht zugleich die wahre Tugend sich vorfindet, denn es gehört zu dieser außer dem richtigen Thun auch die vernünftige Einsicht und die Absicht, des Guten wegen das Gute zu thun, endlich auch die feste und unumstößliche Sicherheit im Handeln, welche nur durch ein oft wiederholtes sittliches Handeln gewonnen werden kann [2]); aber doch erklärt es sich aus der Verwandtschaft des sittlichen mit dem künstlerischen Thun, wie man tugendhafte Thaten vollbringen könne, ohne die Tugend zu besitzen. Einen gemeinschaftlichen Ursprung nemlich haben die tugendhaften und die künstlerischen Thaten in einem allgemeinern Grunde, welcher deswegen auch nicht ethischer, sondern physischer Art ist. Sie entspringen aus ei-

1) L. l.

2) Eth. Nic. II, 3.

nem natürlichen Vermögen, welches uns zur Thätigkeit antreibt. Von Natur sind wir daher geneigt, solche Thätigkeiten zu üben, weil wir von Natur unser Werk zu vollbringen streben, denn die Tugend und die Natur sind die genaueste und beste Kunst [1]), und nachdem wir sie oft geübt haben, entsteht uns daraus eine Gewohnheit, sie zu üben, welche der Grund der tugendhaften Festigkeit wird; denn was oft geschieht, wird zur Natur [2]). Daher kommt es auch, daß wir die tugendhafte, so wie die lasterhafte Fertigkeit anfangs in unserer Gewalt haben; wenn sie aber erst sich ausgebildet hat, dann haben wir sie nicht mehr in unserer Gewalt. Durch drei Dinge also wird der Mensch gut, durch Natur, durch Gewöhnung und durch Vernunft [3]). Der Unterschied dieser Ansicht von der Sokratischen liegt hauptsächlich darin, daß Aristoteles die Entwicklung der Vernunft von einer frühern natürlichen Entwicklung abhängig macht und deswegen das Sittliche nicht in einen so strengen Gegensatz gegen die Natur stellt, als Sokrates. Das sittliche Handeln erscheint ihm daher auch nicht als eine Folge der vernünftigen Einsicht, sondern die vernünftige Einsicht als eine Folge des sittlichen Handelns. Davon hängt es natürlich ab, daß er den Einfluß der

---

1) Ib. c. 5. *ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις.*

2) Ib. c. 1. *οὔτ᾽ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί· ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* De mem. 2. *ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος· — — τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.*

3) Pol. VII, 13. *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος.*

Ermahnung, des Unterrichts und der richtigen Erkenntniß des Guten auf die Hervorbringung der Tugend nur sehr gering findet.

Indem nun dem Aristoteles das Ethische mit dem Physischen in einer sehr nahen Verwandlschaft steht, tritt ihm auch das Bedürfniß hervor, in mehrern Punkten die Grenzen zwischen beiden durch eine genauere Unterscheidung zu bestimmen. Er bemerkt in dieser Beziehung, daß Tugend und Laster allein der sittlichen Schätzung unterliegen, daß aber vom Laster zu unterscheiden sei die thierische Rohheit (*θηριότης*), so wie von der Tugend die gottähnliche Handlungsweise, welche mehr als Tugend ist [1]). Es drückt sich hierin die Ansicht aus, daß die Ethik nur mit dem Menschlichen sich zu beschäftigen habe; zugleich aber äußert sich darin auch die Meinung, daß selbst in den Menschen viele Thätigkeiten vorkommen, welche der sittlichen Schätzung nicht unterworfen sind, wie denn Aristoteles unter den Barbaren vorzüglich viehische Lüste dieser Art zu finden glaubt, andere Erscheinungen ähnlicher Bedeutung auch von Krankheiten und Verstümmlungen ableitet, ja selbst übermäßige Furcht und die viehischen Gelüste eines Phalaris als etwas Natürliches, der sittlichen Schätzung nicht Unterworfenes ansieht [2]). Noch mehr zeigt sich dies in seiner Unterscheidung der Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*) von der Tugend und der Unenthaltsamkeit (*ἀκρασία*) vom Laster; denn da diese gar nicht außer dem Gebiete des Menschlichen liegen, so scheinen sie auch um

---

1) Eth. Nic. VII, 1; magn. mor. II, 4; 5.

2) Eth. Nic. VII, 6.

so leichter der sittlichen Schätzung unterworfen werden zu können. Zu dieser Unterscheidung aber führt ihn die Berücksichtigung theils solcher Gemüthszustände, in welchen die Vernunft nicht Herr ist über die Leidenschaft oder über die Begierde, theils solcher, in welchen wir auch bei schlechten Begierden doch sie überwinden. Solche Zustände scheinen dem Aristoteles besser zu sein als das Laster, schlechter aber als die Tugend; denn bei dem Unenthaltsamen ist wenigstens der Grund des sittlichen Handelns, die Vernunft, nicht verdorben und daher bereut auch der Unenthaltsame seine Thaten; der Enthaltsame dagegen steht dem Tugendhaften darin nach, daß die bösen Begierden in ihm noch nicht erstorben sind *). Hierher rechnet Aristoteles auch die sittliche Schwäche oder Weichlichkeit, so wie die Festigkeit, welche den einmal gefaßten Entschluß nicht fahren lassen will, auch die Geneigtheit zum voreiligen Handeln, und für alle diese Erscheinungen will er das sittliche Maaß nicht anerkennen. Offenbar schränkt er hierin das Gebiet des Ethischen zu sehr ein, und zwar in derselben Richtung, in welchem er auch dem Jugendalter des Menschen das sittliche Handeln gänzlich abspricht, weil in die-

---

*) Eth. Nic. VII, 11. ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων· ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων, ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας· καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. Ib. c. 9. οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατης βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς. σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. Ib. 8; magn. mor. II, 6. Ungenau ist es, wenn Aristoteles zuweilen die ἐγκράτεια eine Tugend oder die ἀκρασία ein Laster nennt, z. B. eth. Eud. II, 7. Ueberhaupt ist er in diesen Untersuchungen nicht sehr genau.

ser Zeit die Vernunft sich noch nicht ausgebildet habe. Wir müssen bemerken, daß diese Ansicht die rohen und unscheinbaren Anfänge des Sittlichen ganz außerhalb des Gebietes der Ethik verlegt und daher in Gefahr geräth, die ausgebildete Vernunft im Sittlichen fast nur zu dem Erzeugnisse eines nicht sittlichen Vorganges zu machen. Wir finden aber auch dieses Verfahren des Aristoteles ganz in Uebereinstimmung mit seiner Richtung in der Philosophie überhaupt. Denn so wie er darauf ausging, das in der Erfahrung Anschauliche zu erklären, so war auch die Neigung in ihm vorhanden, das Sittliche nur da in der Untersuchung zu verfolgen, wo es bemerkbar und anschaulich hervortritt; die kaum merklichen Anfänge desselben zieht er lieber in ein anderes Gebiet.

Wir haben diese Richtung noch in einigen anderen Punkten zu verfolgen, und überdies die allgemeine Form zu bestimmen, in welcher er das Natürliche von dem Sittlichen abscheidet. Um von dem Letztern zu beginnen, so bezeichnen ihm diese Grenze die Begriffe dessen, was nur aus leidenden Zuständen (πάθος), und was vermittelst einer ausgebildeten Sitte (ἦθος) von uns geschieht. Das Erstere ist ein Natürliches, das Andere ein Sittliches. Daher setzt er das Leben nach den leidenden Zuständen oder nach dem sinnlichen Eindruck und Trieb dem ethischen Leben entgegen *). Ein leidender Zustand aber in sittlicher Beziehung heißt ihm eine jede Stimmung der Seele, welcher Lust oder Unlust folgt, wie Begierde, Zorn, Furcht, selbst Liebe, Haß, Sehnsucht, Mitleid, Neid und Anderes

*) Eth. Nic. X, 10 und sonst.

dergleichen [1]). Daß wir solche Gefühle, um uns dieses Ausdrucks zu bedienen, in uns haben, darüber können wir nicht gelobt oder getadelt werden, dadurch sind wir nicht gut oder schlecht; sie sind also keiner sittlichen Schätzung unterworfen. Dasselbe folgt auch daraus, daß wir ohne Absicht in diese Stimmungen gerathen und daß sie Bewegungen unserer Seele sind, aber nicht Beschaffenheiten derselben [2]). Doch steht die Tugend in der genauesten Verbindung mit ihnen; denn es ist nicht sittlich gleichgültig, wie wir uns zu ihnen verhalten, indem das richtige Maaß in Furcht und Kühnheit, in Begierde, Mitleid, Lust und Unlust verfehlt werden kann [3]). Es wird also hier vorausgesetzt, daß wir über unsere leidende Zustände auch Gewalt haben und sie bald zurückdrängen, bald schärfen, überhaupt aber mäßigen können. Nun ist es aber klar, wie mißlich das Geschäft ist, zu bestimmen, wo eine solche Mäßigung der leidenden Zustände schon begonnen habe und wo dagegen die rohe, von der Vernunft weder gebildete noch verbildete Natur dieser Zustände vorhanden sei. Daher findet es auch Aristoteles nöthig, am Schlusse seiner Untersuchung über die Tugenden, welche unmittelbar auf die leidenden Zustände sich beziehen, noch Einiges über solche Mäßigungen der leidenden Zustände [4]) hinzuzufügen,

---

1) Ib. II, 4. *λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.* Eth. Eud. II, 2; 4; magn. mor. I, 7.

2) Ll. ll.

3) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 2; magn. mor. I, 8.

4) Eth. Eud. III, 7 in. *μεσότητες παθητικαί.*

welche nach seiner Ansicht der Tugend nahe verwandt sind, aber doch mit der Tugend nicht verwechselt werden sollen. Dahin zählt er die Schaamhaftigkeit, die Rechtsliebe (νέμεσις), welche Neid und Schadenfreude flieht, die Liebe, welche zwischen Feindschaft und Schmeichelei steht, die Würde, welche weder hochmüthig, noch übergefällig ist, die schlichte Wahrheitsliebe und mehrere andere solcher Ausbildungen der Gesinnung [1]), von welchen wir in der That nicht recht begreifen würden, wie Aristoteles in ihnen den sittlichen Gehalt verkennen konnte, wenn wir nicht auch hierin seine Neigung fänden, nur in einem beschränkten Kreise der menschlichen Entwicklung das Sittliche zu suchen.

So stellt sich das Verhältniß der Ethik zur Physik nach der Ansicht des Aristoteles dar. Darin liegt zum Theil auch schon ausgedrückt, wie das Logische nicht weniger an das Ethische sich anschließt. Durch das Handeln aus den leidenden Zuständen heraus und durch die daraus sich bildende Gewöhnung soll die physische Tugend entstehen und an diese die sittliche sich anschließen, indem die vernünftige praktische Einsicht zur Gewöhnung hinzutritt. Da bildet sich denn aber die vernünftige praktische Einsicht auf dieselbe Weise, wie auch die wissenschaftliche. Sie erzeugt sich, wie wir sahen, in der Form eines Schlusses; das Begehren und das Verabscheuen ist ein Bejahen und ein Verneinen [2]). Aus dem oftmaligen Erfahren entsteht uns die Wissenschaft, indem die Gedanken allmälig zum

1) Eth. Nic. IV, 15; eth. Eud. III, 7; magn. mor. I, 27 — 33.

2) Eth. Nic. VI, 2.

Stehen kommen; so auch aus dem oftmaligen Erfahren der richtigen Handlung entsteht uns die richtige praktische Einsicht, indem das anfangs aus den sinnlichen Eindrücken hervorgehende, leicht bewegliche Handeln zu einer festen Gewohnheit in uns gelangt [1]).

Je näher nun hiernach die praktische Einsicht mit der theoretischen Vernunft sich verwandt zeigt, um so auffallender ist es, daß Aristoteles doch die wissenschaftliche Thätigkeit aus dem Kreise der ethischen Untersuchung ausschließt. Es ist dies ein ganz ähnliches Verfahren, wie das in Beziehung auf die physischen Tugenden. Denn so wie die physischen Tugenden der sittlichen Betrachtung nicht unterworfen werden, weil sie dem Menschen nicht eigenthümlich sind und *unter* der menschlichen Ausbildung stehen, so wird die Weisheit, oder die Vernunft und die Wissenschaft [2]), als etwas angesehen, was *über* dem menschlichen Geschick steht und deswegen mit der eigenthümlichen Wirksamkeit des Menschen nichts zu thun hat. Zwar ist

---

1) Ib. c. 12. *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα· καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν. καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι ὀρθῶς.*

2) Magn. mor. I, 35; eth. Nic. VI, 7. *ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

sie ihm eine Tugend [1]); aber das weise Leben ist höher als das Leben nach menschlicher Weise, und nicht als Menschen leben wir es, sondern als solche, welchen etwas Göttliches beiwohnt [2]). Da nun die Ethik oder die Politik es nur mit dem Menschen zu thun hat, so würde sie auch streng genommen mit der Weisheit es nicht zu thun haben; allein da diese doch eine Tugend und mit den übrigen Tugenden in der Seele zusammen ist, der Philosoph aber auf Alles blicken muß, was mit seinem Gegenstande in Demselben zusammentrifft, so scheint es zweckmäßig, auch die Untersuchung über die Weisheit hier nicht außer Acht zu lassen [3]). So bittet sich Aristoteles die Erlaubniß aus, in der Ethik über die Weisheit zu sprechen, als über einen der Ethik fremden Gegenstand, und schaltet diese Untersuchungen eben so ein, wie die Untersuchungen über die physischen Tugenden und Laster, eben nur um die Grenzen des Ethischen zu bezeichnen.

Hoch genug stellt er die Weisheit oder die theoretische

---

1) Magn. mor. l. l.; rhet. I, 9; eth. Nic. I, 13 fin.; eth. Eud. II, 1. Damit scheint nicht zu stimmen magn. mor. I, 5.

2) Eth. Nic. X, 7. *ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.*

3) Magn. mor. I, 34. *ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινὸς πραγματείας, ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὔτ' ἀλλοτρία δόξειεν ἂν εἶναι ἡ σκέψις ἡ ὑπὲρ αὐτῆς, εἴπερ ἐστὶν ἀρετή, ὥς φαμεν· ἔτι δ' ἴσως ἐστὶ φιλοσόφου καὶ περὶ τούτων παρεπισκοπεῖν, ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα· καὶ ἀναγκαῖον δέ, ἐπεὶ περὶ τῶν ἐν ψυχῇ λέγομεν, περὶ ἁπάντων λέγειν· ἔστι δὲ καὶ ἡ σοφία ἐν ψυχῇ. ὥστε οὐκ ἀλλοτρίως ὑπὲρ ψυχῆς ποιούμεθα τοὺς λόγους.*

Tugend der Seele. Es wird deutlich genug von ihm ausgesprochen, daß nur der Weisheit wegen die übrigen Tugenden sind. Er setzt auseinander, daß die Thätigkeit des vollkommensten Theils der Seele, d. h. der Vernunft, auch die vollkommenste Thätigkeit sein müsse und daß wir deswegen vorzüglich nach ihr zu streben haben. Sie gewähre auch die stetigste Glückseligkeit, indem wir in einer weniger unterbrochenen Folge die Wahrheit als die praktische Thätigkeit verfolgen könnten. Das Schauen der Wahrheit gewähre die größeste, die reinste und sicherste Lust, am meisten wohne dem theoretischen Leben Selbstgenugsamkeit bei; denn der Weise vermöge zu schauen, auch wenn er für sich allein ist, das praktische Leben aber verlange eine Gesellschaft, in welcher es geschehe. Das theoretische Leben werde ferner nur seinetwegen geliebt, das Handeln aber beziehe sich immer noch auf etwas außer ihm. Endlich scheine auch die Glückseligkeit am meisten in der Muße zu bestehen und diese komme allein dem beschaulichen Leben zu, während im praktischen und politischen Leben alle Thätigkeiten ohne Muße sind und nach einem Zwecke streben, also nicht ihrer selbst wegen gewählt werden können *).

---

*) Eth. Nic. X, 7. *δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχωλούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν. — — εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλει καὶ μεγέθει προέχουσιν· αὗται δὲ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτάς εἰσιν αἱρεταί· ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν. — — εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν*

Hiermit stimmt es überein, daß die Staatseinrichtung auf die Muße hinzuarbeiten habe, damit in ihr die Philosophie sich ausbilden könne [1]), und daß nur die Wahl und der Besitz der natürlichen Güter, welche das Schauen Gottes bewirken, die beste Wahl und der beste Besitz sei [2]). Aristoteles vergleicht sogar das Verhältniß der praktischen Einsicht zur Weisheit mit dem Verhältnisse eines Hausverwalters zu seinem Herrn. So wie jener zu sorgen habe, daß die nothwendigen Dinge im Hause wohl bestellt würden, damit dieser Muße gewinne, für das Schöne und Gute zu sorgen, so auch solle die praktische Einsicht auf das nothwendige Handeln und auf die Ordnung der leidenden Seelenzustände ihren Fleiß wenden, damit die Weisheit Muße gewinne, ihr Werk zu vollbringen [3]). Hierin spricht sich nun offenbar die herrschende Liebe des Aristoteles für das theoretische Leben aus; das praktische Leben erscheint nur als Mittel für die wissenschaftliche Ausbildung.

Um so mehr aber muß man sich wundern, daß er nicht auf dieses Ziel seine ganze Ethik hinwendete und ihr

---

κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων.

1) Polit. VII, 14; 15.

2) Eth. Eud. VII, 15 fin. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος.

3) Magn. mor. I, 35 fin. οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τίς ἐστι τῆς σοφίας καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα.

dadurch eine ganz andere Gestalt gab, als sie jetzt erhalten hat, wo er das theoretische Leben nur nebenbei erwähnt, ohne seine Entwicklung zu zeigen oder zu erörtern, wie das praktische Leben auf diesen Zweck in allen Rücksichten hinstrebe. Die Gründe, welche er für diese Beschränkung seiner Ethik anführt, geben uns eben keinen genügenden Aufschluß. Den vernünftigen Theil der Seele theilt er wieder in zwei Theile, von welchen der eine mit dem sich beschäftige, was nicht anders sein kann, der andere aber das, was möglicher Weise anders sich verhalten kann, zu seinem Gegenstande habe [1]). Nur mit diesem, meint er, könne die sittliche Berathung sich beschäftigen, da Niemand über das, was nicht anders sein könne, sich berathen würde; da nun aber die Wissenschaft und die Weisheit nur mit dem, was nicht anders sein könne, es zu thun habe, so könne sie auch kein Gegenstand der sittlichen Untersuchung sein [2]). Allein es ist offenbar, daß Aristoteles hierbei vergißt, daß auch die wissenschaftliche Thätigkeit, selbst wenn wir zugeben wollten, daß sie nur auf das Nothwendige und Ewige sich beziehe, doch in der menschlichen Seele nur ein Mögliches ist, und deswegen gefragt werden kann, ob und wie der Mensch mit ihr sich beschäftigen solle. In der allgemeinen Ansicht dagegen, welche Aristoteles von der Ethik hat, liegen allerdings Gründe, weswegen ihm die wissenschaftliche Thätigkeit nur die Grenze des Sittlichen bezeichnet. Denn aus der ganzen Gestalt

---

1) Eth. Nic. VI, 2. *τὸ ἐπιστημονικὸν* und *τὸ λογιστικόν*.

2) L. l. *οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.* Ib. c. 13. *ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ, ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος· οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως.*

seiner Lehre ist es klar, daß er in der Ethik nur mit dem sich beschäftigen wollte, was von unserer innern vernünftigen Ausbildung ausgehend in ein äußeres Handeln ausschlägt. Darum sieht er die Ethik als einen Theil der Politik an; darum hat sie zu ihrem Gegenstande das Handeln, nicht die innere Entwicklung der Vernunft. Nach zwei entgegengesetzten Seiten aber wird dadurch seine Ethik beschränkt. Denn auf der einen Seite fallen deswegen außer der sittlichen Schätzung alle die Arbeiten des Menschen, welche nicht unmittelbar eine innere Ausbildung bezwecken, sondern nur ein äußeres Werk, obgleich auch diese unter der Herrschaft des praktischen Gedankens stehen [1]), ja selbst die Ausbildungen der Seele, welche den schönen Künsten zum Grunde liegen, obgleich sie zur Reinigung der leidenden Zustände dienen sollen [2]). Auf der andern Seite aber wird die Untersuchung der wissenschaftlichen Entwicklung der Ethik entzogen. Alle diese Beschränkungen gehen aus der Ansicht hervor, welche Aristoteles von dem menschlichen Leben hat. Dieses ist nicht bloß, wie die Thiere, zur Befriedigung des Bedürfnisses durch äußere Werke bestimmt, aber auch ebensowenig zur göttlichen Vollendung. Der Mensch ist nur ein im Ganzen wenig bedeutender Theil der Welt in dieser kleinen und untergeordneten Sphäre unter dem Monde; er kann daher auch nur in einem kleinen Maaßstabe das Göttliche sich aneignen und muß mit dem praktischen Leben als dem eigenthümlichen Kreise seiner Thätigkeit sich begnügen.

1) Eth. Nic. VI, 2. *αὕτη γὰρ* (sc. *πρακτικὴ διάνοια*) *καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει.*

2) De arte poët. 6.

Wenn dies nun als ein Mangel seiner Ethik angesehn werden muß, daß sie nur mit einem Theile der vernünftigen Ausbildung sich beschäftigt, so ist die Strafe dafür auch nicht fern und äußert sich deutlich genug in dem Schwanken des Aristoteles über das Verhältniß des Sittlichen zur Wissenschaft. Auf der einen Seite nemlich, indem er das praktische Leben aus sich als alles Sittliche enthaltend begreifen will, muß er auch den praktischen Zweck als das Gute betrachten, welches nur seinetwegen geschieht. Dies ist die herrschende Ansicht in seiner Ethik; die praktische Thätigkeit unterscheidet sich eben dadurch von der künstlerischen, daß sie keinen Zweck außer sich hat [1]); die praktische Einsicht ist ihrer selbst wegen zu wählen [2]); das Schöne und Gute zu vollbringen, gehört zu dem, nach welchem an und für sich wir streben sollen [3]). Auf der andern Seite aber haben wir doch gesehen, daß, wenn das praktische Handeln mit der wissenschaftlichen Entwicklung in Vergleich kommt, Aristoteles seiner Neigung nicht widersteht, das erstere nur als ein Mittel zum letztern gelten zu lassen.

Dies ist der Standpunkt, von welchem aus Aristoteles das Sittliche betrachtet. Hat man ihn gefaßt, so bieten die einzelnen Lehren seiner Ethik keine große Schwierigkeiten dar. Sie lassen sich auf wenige einfache Begriffe zurückführen und zeigen im Ganzen den mäßigen Sinn

---

1) Eth. Nic. VI, 2. *ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος.* Poët. 6. *τὸ τέλος πρᾶξίς τις ἐστιν.*

2) Eth. Nic. VI, 13.

3) Eth. Nic. X, 6. *τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν.*

des Mannes und seine Abneigung gegen alle Uebertreibungen, welche sich hauptsächlich darin bekundet, daß er so viel als möglich nach allen Seiten die Elemente des menschlichen Lebens verfolgt, so weit sie anschaulich in seiner Zeit und in seinem Volke vorliegen. Um zwei Hauptbegriffe aber, welche schon in der Platonischen Ethik hervorgetreten waren, drehen sich seine Untersuchungen, um den Begriff des sittlichen Gutes und um den Begriff der Tugend. Der erstere steht, wie billig, an der Spitze seiner Ethik.

Alle Künste streben nach etwas Gutem; nach einigen Gütern aber streben wir nur, um durch sie etwas Anderes zu erhalten; zuletzt jedoch muß es auch etwas geben, nach welchem wir nur seinetwegen streben, ein Gutes schlechthin oder ein Bestes, damit das Streben nicht in das Unendliche gehe und das Begehren nicht leer und vergeblich sei [1]). Wenn wir jedoch unsere Handlungen nach dem Maaßstabe des Guten einrichten wollen, so kommt es nicht darauf an, das Gute überhaupt zu suchen, sondern nur das menschlich Gute, oder das Gute, welches für den Menschen ausführbar ist [2]). Im Namen ist man nun über dieses wohl einig; man nennt es die Glückseligkeit [3]); was aber die Glückseligkeit sei, darüber herrscht

1) Eth. Nic. I, 1. *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτικῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)· δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.*

2) L. l. *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν.* Ib. 2. *τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθόν.* Ib. c. 4.

3) Eth. Nic. I, 2; eth. Eud. I, 1; magn. mor. I, 2.

Streit. Um diesen Streit zu entscheiden, stellt Aristoteles zunächst gewisse Merkmale auf, welche in dem Begriffe des höchsten Gutes liegen. Das höchste Gut ist etwas Vollkommnes; vollkommner aber ist das, was seinetwegen, als das, was eines Andern wegen begehrt wird; schlechthin vollkommen also ist das, was allein seinetwegen begehrt wird [1]). Das vollkommene Gut ist auch etwas Selbstgenugsames und selbstgenugsam nennen wir das, was getrennt von allem Uebrigen das Leben wünschenswerth macht und alle Bedürfnisse erfüllt; dies aber findet nur dann statt, wenn es keinen weitern Zusatz eines Gutes annimmt [2]). Doch ist hier immer nur von einer Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit, so weit sie dem Menschen möglich ist, die Rede. Daran wird man erinnert, wenn Aristoteles die Selbstgenugsamkeit nicht in einem einsamen Leben sucht, weil der Mensch ein politisches Wesen ist [3]); noch mehr aber, wenn er im Verfolge seiner Untersuchungen darauf zurückgeht, daß man das Werk eines jeden, welches ein Werk und ein Handeln hat, als sein Gut ansehn müsse und deswegen auch das Werk des Men-

---

1) Eth. Nic. I, 5.

2) L. l. *τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ· — — τὸ δ᾽ αὔταρκες τίθεμεν, ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. — — ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην (τὴν εὐδαιμονίαν) μὴ συναριθμουμένην.* Um den Sinn des zweideutigen *συναριθμουμένην* zu bestimmen, dient magn. mor. I, 2. *τὴν δ᾽ εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν. ἐὰν δὴ τὸ βέλτιστον σκοπῶν καὶ αὐτὸ συναριθμῇς, αὐτο αὑτοῦ ἔσται βέλτιον· — — τὸ δ᾽ ἐξ ὧν ἀγαθῶν συγκεῖται σκοπεῖν εἰ τοῦτ᾽ ἔστι βέλτιον, ἄτοπον· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἡ εὐδαιμονία.*

3) L. l.

schen als das Gut des Menschen. Indem er nun aber dies zu bestimmen sucht, schließt er alles das aus, was dem Menschen mit andern Wesen gemein ist, und bestimmt, daß nur sein eigenthümliches Werk zu vollbringen seine Glückseligkeit sei. Daher kommt nicht nur die ernährende und die empfindende Seele, sondern auch der theoretische Verstand hierbei nicht in Anschlag, denn jene sind dem Menschen mit Pflanzen und Thieren, dieser mit den Göttern gemein, sondern nur in der praktischen Thätigkeit der Seele, welche mit Vernunft geschieht, besteht das Werk und die Glückseligkeit des Menschen *). Soll aber die Glückseligkeit vollkommen sein, so muß sie auch in der vollkommenen praktischen Thätigkeit in einem vollkommenen Leben bestehen. Unter dem vollkommenen Leben versteht Aristoteles zweierlei, theils die Ausbildung des Lebens zu seiner kräftigsten Entwicklungsstufe, theils auch den Zusammenhang des Lebens vom Beginn der praktischen Thätigkeit bis zum Tode. Denn auf der einen Seite, Niemand wird einen Knaben glückselig preisen, außer nur etwa in Hoffnung auf seine Zukunft; auf der andern Seite aber, eine Schwalbe macht keinen Sommer und ein glücklicher Tag macht nicht die Glückseligkeit des Le-

---

*) Die Thätigkeit des theoretischen Verstandes wird vom Aristoteles nicht ausdrücklich ausgeschlossen, vielmehr scheint sie nach eth. Nic. I, 13; X, 7 in der menschlichen Glückseligkeit mit befaßt zu sein; doch ist die beständige Beziehung der Glückseligkeit auf das *πράττειν* und den *πολιτικὸς βίος* hinlänglicher Beweis für unsere Ansicht, welche nur die schwankende Darstellung des Aristoteles nicht überall festhält. Vergl. eth. Nic. I, 6; X, 8. *αἱ δὲ τοῦ συνθέτου* (sc. *ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*) *ἀρεταὶ ἀνθρωπικαὶ καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία· ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.*

bens aus, auch ist das Wort des Solon nicht ganz ohne Bedeutung, daß man das Ende des Lebens abwarten müsse, ehe man Jemanden glückselig preisen dürfe [1]).

Hierin verräth sich nun schon die Unbestimmtheit des Begriffs, welchen Aristoteles von der Glückseligkeit giebt. Denn die vollkommene Zeit, durch welche hindurch die vollkommene Thätigkeit dauern soll, weiß er in der That nicht zu bestimmen; sie bezeichnet ihm nur den größern Theil des Lebens. Er kann auch nicht einmal fordern, daß die Glückseligkeit in der Wirksamkeit des thätigen Lebens ununterbrochen sei, indem ja die Erholung und die Ruhe immer wieder zwischen die glückseligen Zeiten der Thätigkeit treten muß, und daher in Wahrheit Jedermann die Hälfte seines Lebens in einem nicht glückseligen Zustande verbringt [2]), überdies aber auch mancherlei Störungen der Thätigkeit durch unberechenbare Hindernisse den Besten treffen können [3]). Es muß hieraus auch klar sein, daß Aristoteles zwar die Glückseligkeit des Menschen ihrem Wesen nach in der Thätigkeit der Seele sucht und diese als ein Selbstgenugsames betrachtet, daß er aber doch die Entste-

---

1) Eth. Nic. I, 10; 11; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 4. *ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος, οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν, ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί —, ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος· οὐδ' ἐν χρόνῳ γε ἀτελεῖ, ἀλλ' ἐν τελείῳ· τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος, ὃν ἄνθρωπος βιοῖ· καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς παρὰ τοῖς πολλοῖς, ὅτι δεῖ τὸν εὐδαίμονα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τοῦ βίου κρίνειν.*

2) Eth. Nic. I, 13. *ὅθεν φασὶ οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων.* Magn. mor. I, 4; eth. Eud. II, 1.

3) Eth. Nic. X, 4. *πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν.*

hung der Glückseligkeit von andern Gütern abhängig denken muß. Wir wollen hierin die weise Mäßigung des Mannes nicht verkennen, welche ihn abhält, in irgend einem besonders abgeschlossenen Gute das Einzige zu suchen, was dem Leben des Menschen frommt; dies darf uns aber doch nicht abhalten, auch von der andern Seite zu gestehen, daß ihm das Ziel des Menschen als ein solches erscheint, was nicht in der Gewalt des Menschen allein liegt, sondern von Zufälligkeiten abhängt und daher nicht genau bestimmt werden kann. Er billigt die Eintheilung der Güter, aus welchen die Glückseligkeit hervorgeht, in Güter der Seele, des Leibes und äußerer Dinge. Und in der That, die beiden letztern Arten werden nicht eben kärglich von ihm gemessen. Zwar meint er, mäßige äußere Güter genügten *) und die geringern Glücksgüter würden zum glückseligen Leben eben keinen Ausschlag geben, nur große Glücksfälle oder Unglücksfälle wären hierbei in Anschlag zu bringen; aber doch bedürften wir der Güter des Leibes und der äußern Dinge als Mittel zur Glückseligkeit; denn es sei unmöglich oder wenigstens nicht leicht, das Schöne zu thun, wenn man keine Beihülfe habe, indem Vieles, wie durch Werkzeuge, durch Freunde, durch Reichthum und durch politische Macht bewirkt werden müsse; Anderes verdunkele die Glückseligkeit, wenn wir es nicht besäßen oder desselben beraubt würden, wie edle Geburt, Schönheit des Körpers und Glück der Kinder; der Liebe und Freundschaft bedürfe ein Jeder, mehr noch im Glück, als im Unglück, denn allein möchte man doch nicht leben;

*) Eth. Nic. X, 9 in.

man müsse Jemanden haben, welchem man wohlthun, mit welchem man seines Glückes sich erfreuen, dessen Liebe und Gegenliebe man genießen könne[1]). Hiernach erscheint also das Leben des Menschen nicht als ein selbstständiges, sondern, in einem größern Zusammenhange stehend, soll es von diesem seine Vollendung erhalten. Wenn wir nun bedenken, daß Aristoteles wohl eingesehen hatte, daß Niemand etwas zu thun unternehmen würde, wenn er nicht die Aussicht hätte, zu seinem Ziele zu gelangen[2]), so möchten wir wohl annehmen, daß es auch in seiner Ansicht gelegen habe, vorauszusetzen, die Bedingungen der Glückseligkeit, welche nicht in der Gewalt des Menschen liegen, würden sich ihm doch anderswoher nothwendig ergeben, sobald er es nur nicht an dem fehlen lasse, was in seiner Gewalt liegt. Allein auch in dieser Rücksicht finden wir uns nicht ganz durch die Aeußerungen des Aristoteles befriedigt. Er meint zwar, die Menschen, welche vernünftig lebten, würden auch den Göttern am meisten freund sein und so ihrer Fürsorge theilhaftig werden und von ihnen das empfangen, was sie zu ihrer Glückseligkeit an äußern und körperlichen Gütern bedürften[3]); allein von der andern Seite findet er doch auch, daß die äußern und körperlichen Güter eine Sache des Glückes sind, und er scheut sich, die Vertheilung dieser Güter auf Gott zurückzuführen, weil er bedenkt, daß sie nicht immer den Guten

1) Eth. Nic. I, 8; 9; 11; IX, 9; 11; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 3; II, 15; polit. VII. 1.

2) Met. II, 2. *καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν.*

3) Eth. Nic. X, 9; cf. ib. I, 10.

und Würdigen zufallen, sondern eben so oft den Unwürdigen, und deswegen findet er sich geneigt, vielmehr die Natur, welche uns ohne unser Bewußtsein zur Erlangung des Guten treibt, für den Grund des Glückes zu halten [1]). Erinnern wir uns nun, daß doch die Natur nicht immer ihr Ziel erreicht, sondern zuweilen fehlt, so würden wir wohl sagen müssen, daß es auch mit der Erlangung der Mittel zu unserer Glückseligkeit gar nicht ganz sicher stehe. Wir können nicht anders, als auch hierin wieder das Schwanken und die Unsicherheit des Aristoteles erblicken, zu welcher er durch seine fast zu sorgsame Berücksichtigung dessen, was unsere beschränkte Erfahrung auszusagen scheint, geführt wurde, und nur entschuldigen lassen sich diese schwankenden Aeußerungen dadurch, daß er die Untersuchungen über das, was das menschliche Handeln bedingt, als etwas ansieht, was dem Kreise der ethischen Lehren fremd ist [2]). In dieser Entschuldigung drückt sich jedoch auch nur die Neigung des Aristoteles aus, durch eine allzuscharfe Grenzscheide die einzelnen Zweige der Philosophie aus einander zu halten. Wir bemerken hierbei noch, daß die Unbestimmtheit, in welcher Aristoteles den Begriff der Glückseligkeit aufgefaßt, ihren natürlichen Grund darin hat, daß er einen allgemeinen Zweck des Handelns sucht, welcher sich dem Menschen in diesem irdischen Leben erfüllen soll, d. h. eine Sache, welche gar nicht vorhanden ist. Wenn irgendwo, so hätte Aristoteles hier Ursach ge=

---

1) Eth. Nic. VII, 14; magn. mor. II, 8. *ἔστιν οὖν ἡ εὐτυχία ἄλογος φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχής ἐστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τἀγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυγχάνων.*

2) Eth. Nic. I, 10 in.

habt, über den beschränkten Kreis unserer Erfahrung hinauszublicken.

Dürfen wir nun behaupten, daß Aristoteles die Bestandtheile, aus welchen die menschliche Glückseligkeit sich erzeugen soll, nicht genugsam in ihrer nothwendigen Verknüpfung nachgewiesen habe, so finden wir dagegen, daß er zu größerer Befriedigung darauf hinarbeitete, die Bestandtheile, in welchen die Glückseligkeit bestehen soll, durch ein inneres Band zu vereinigen. Er sucht den alten Streit zu schlichten, ob das höchste Gut in der vernünftigen Thätigkeit bestehe, oder in der Lust. Mehr nur auf der Oberfläche faßt er diesen auf, wenn er drei Arten des Lebens unterscheidet, das genußsüchtige, welches auf Lust, das politische, welches auf Tugend, und das wissenschaftliche, welches auf Erkenntniß ausgehe, und wenn er dieser Eintheilung gemäß das genußsüchtige Leben als ein thierisches verachtet, das politische als ein menschliches preist, das wissenschaftliche endlich über das menschliche Geschick erhebt [1]). Denn daß in dieser Eintheilung nur von den körperlichen Arten der Lust die Rede sei, deutet er selbst an [2]). Seine Absicht ist es überhaupt nicht, die Lust für die Glückseligkeit auszugeben; denn nicht jede Lust sei begehrungswerth; es gebe auch eine schlechte Lust [3]). Allein seine Neigung, der Lust einen großen Werth beizulegen, bemerkt man doch bald, wenn man findet, daß er nicht ohne einige Parteilichkeit solche Arten der Lust, welche

---

1) Eth. Nic. I, 3; eth. Eud. I, 4.

2) Eth. Eud. l. l. ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς.

3) Eth. Nic. VII, 13; X, 3; 5.

der gemeinen Stimme nach schimpflich sind, von unverdorbenen Menschen gar nicht Lust genannt wissen will [1]), und wenn er die entgegengesetzte Ansicht, welche alle Lust für schlecht hält, auch daraus zu erklären versucht, daß man darauf gesehen habe, wie die Menge der Menschen zur Lust sich neige und ihr diene, weswegen man sie zum Gegentheil ermuntern zu müssen glaube, denn so werde sie zum mittlern Maaße gelangen; doch dies Verfahren sei nicht zu billigen, denn die Thaten würden den Worten widersprechen und die letztern alsdann keinen Glauben finden [2]). Dagegen bemerkte er nun, daß es nur scheinbar sei, wenn man in der Lust ein Hinderniß des Guten zu finden glaube; vielmehr treibe sie zum Guten an, indem sie in dem Genusse des Guten entstehe und daher das Streben nach Lust auch ein Streben nach dem Guten sei [3]); nur so viel könne mit Recht gesagt werden, daß in dem Streben nach der einen Lust ein Hinderniß für das Streben nach der andern Lust liege, weil nicht zu gleicher Zeit verschiedene Güter genossen werden könnten [4]). Aber hieraus folgt denn auch, daß man die Arten der Lust unterscheiden muß, so daß einige zu verwerfen sind, weil sie ein Hinderniß anderer werden, andere dagegen vorzuziehen, obgleich sie entgegengesetzte Arten der Lust ausschließen. Dies beweist auch der Unterschied zwischen Freund und Schmeichler, dies, daß Niemand das Leben eines Kindes

---

1) Ib. X, 2; 5. *τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις.*

2) Ib. c. 1,

3) Ib. c. 5. *συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή.*

4) Ib. VII, 13; magn. mor. II, 7.

wählen möchte, wenn auch das Kind, wie man glaubt, am meisten sich freuen sollte, endlich daß Vieles uns begehrungswerth erscheint, selbst wenn es keine Lust bei sich führen sollte, so wie das Sehen, die Erinnerung, das Wissen und das tugendhafte Leben. Aus allem diesen ist klar, daß die Lust weder das Gute ist, noch eine jede Lust begehrungswerth [1]). Um jedoch die wahre Lust von der scheinbaren unterscheiden zu können, muß man auf den Begriff der Lust zurückgehen. Aristoteles bestreitet die Ansicht des Platon, daß die Lust ein Werden sei, indem er ihr seine Lehre von der Energie entgegensetzt. Die Lust ist ihm nicht ein Werden, als welches nicht Zweck sein kann, sondern ein Zweck und eine Energie, d. h. eine Thätigkeit, welche ihren Zweck in sich hat; sie ist bei einer jeden naturgemäßen Ausbildung (ἕξις) [2]) die ungehemmte Energie, oder, um genauer ihr Wesen zu bezeichnen, die Lust beschließt die Energie nicht als die Ausbildung, welche in der Energie enthalten ist, sondern als das Ziel oder der

---

1) Eth. Nic. X, 2. *ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα, καὶ εἰ μὴ γένοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονή, οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι.*

2) Eth. Nic. VII, 13. *οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν αἱ ἡδοναί, οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ τέλος· — — διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως· ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον· δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον.* Der Sinn des Letztern ist: die Lust scheint ein Werden zu sein, weil sie wahrhaft das Gute ist, d. h. die Energie; man verwechselt nemlich das Werden mit der Energie, da doch beide verschieden sind.

Zweck, welcher hinzugekommen ist [1]). Deswegen ist sie auch nicht wie das Werden ein Unvollendetes, sondern ein Ganzes, in jeder Zeit vollkommen und keines Andern bedürftig, was später geworden ihre Form vollenden möchte; ja sie ist nicht in der Zeit, sondern nur in dem Jetzt [2]), mit einem Worte sie ist eben nur der Abschluß oder das Ende der Thätigkeit. Deswegen meint auch Aristoteles, sie bestehe mehr in der Ruhe, als in der Bewegung [3]). Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß die Lust dem Aristoteles nicht ein unthätiges Genießen ist, sondern sie ist ihm mit der Thätigkeit der Seele unzertrennlich verbunden, denn ohne Energie entsteht keine Lust und eine jede Energie vollendet die Lust [4]); Thätigkeit und Lust sind durch ein natürliches Band unzertrennlich verbunden und bilden in ihrer Vereinigung, wenn sie durch ein vollkommenes Leben hindurchgeführt werden, die Glückseligkeit. Auch die Frage nach dem Unterschiede zwischen der guten und wahren, und zwischen der schlechten und scheinbaren Lust entscheidet sich

---

1) Eth. Nic. X, 4. *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

2) Ib. 3.

3) Ib. VII, 15. *καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.*

4) Eth. Nic. X, 5 in. *πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι· συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.* Die hier angeregte Frage wird von Aristoteles nirgends genauer untersucht; die Antwort liegt aber in seinem Begriffe der Glückseligkeit, welche zugleich *εὐζωΐα* und *εὐπραξία* ist. Ib. I, 8.

hiernach auf einfache Weise. Denn so wie Aristoteles die Glückseligkeit in der vollkommenen menschlichen Thätigkeit sucht, die thierische Thätigkeit dagegen herabsetzt und die reine vernünftige Thätigkeit zwar nicht ganz ausschließt, aber doch dem ethischen Handeln nicht zuzählt, so muß er auch die körperlichen Lüste verschmähen, die Lust des Erkennens zwar über Alles erheben, aber weniger der menschlichen, als der göttlichen Lust zuzählen; als die Lust aber, nach welcher das sittliche Leben zu streben hat, bleibt ihm nur die Lust im Genusse des vernünftigen und tugendhaften Handelns übrig [1]). Daher hat ihm auch die körperliche Lust dasselbe Verhältniß zum sittlichen Handeln, welches den äußern Gütern zur Glückseligkeit zukommt; wir müssen jene in unser sittliches Streben mit aufnehmen, so wie diese, so weit sie uns nemlich nothwendig sind, um ein ungehindertes Leben und eine ungehinderte Glückseligkeit zu genießen. Die nothwendigen körperlichen Lüste sind auch keines Uebermaaßes fähig, weil sie eben nothwendig sind [2]). Dahin müssen wir denn auch ferner die Lust rechnen, welche uns aus dem Genusse der Liebe und der Freundschaft entspringt; denn auch diese ist dem Menschen nothwendig, weil er ein politisches Thier ist und deswegen des Zusammenlebens mit andern Menschen bedarf.

---

1) Eth. Nic. X, 5 fin. *τῶν δ' ἐπιεικῶν δοκούσων εἶναι ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναί· εἴτ' οὖν μία ἐστίν, εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρὸς αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί, κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι· αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλαστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.*

2) Eth. Nic. VII, 6; 14; 15.

Doch wird die Lust aus Liebe und Freundschaft vom Aristoteles für edler gehalten, als die körperliche Lust; denn sie ist an sich begehrungswerth wegen der Energie, welche im Lieben ist, woher auch das Lieben mehr Werth hat, als das Geliebtwerden [1]). So schließt sich denn die Lust in der Liebe an die Lust im tugendhaften Handeln an, wie ja auch die Liebe entweder eine Tugend ist oder mit einer Tugend [2]). Im Allgemeinen aber gilt die Vorschrift von der Lust, daß man nach derjenigen streben soll, welche mit der tugendhaften Thätigkeit verknüpft ist; denn die körperliche Lust ist auch nur insofern zulässig, als sie mit der Tugend besteht, und der Vernünftige ist schon zufrieden, wenn er durch das Körperliche nicht in seiner Thätigkeit gehindert wird, d. h. wenn er nur zur körperlichen Schmerzlosigkeit gelangt [3]). Gut und wahr ist die Lust, über welche sich der Gute freut, so wie wir überhaupt als wahr das anerkennen müssen, was Allen oder was wenigstens den Guten so scheint [4]).

Auf solche Weise also ist dem Aristoteles die Lust mit dem Guten verbunden, und in der That, wenn wir seinem Begriffe von der Lust folgen, so werden wir auch nicht sagen können, daß er in ihr etwas Anderes empfiehlt, als

1) Eth. Nic. VIII, 9; eth. Eud. VII, 8; magn. mor. II, 11; 12.

2) Eth. Nic. VIII, 1; eth. Eud. VII, 1.

3) Eth. Nic. VII, 12 fin.

4) Eth. Nic. X, 5. *δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ· εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι.* Ib. c. 2. *ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν.*

eine vernünftige Selbstliebe, welche sich selbst das Gute will, ohne es Andern zu rauben, welche der Vernunft gehorcht, weil sie das wahre Selbst des Menschen ist, welche auch bereit ist, die äußern Güter und selbst das Leben aufzuopfern für die schöne That; denn besser sei es, kurze Zeit eine große Lust zu genießen, als lange Zeit nur eine geringe, besser nur ein Jahr schön zu leben, als viele Jahre, wie es sich eben trifft, und eine große und schöne That zu vollbringen, als viele, aber kleine Thaten zu thun [1]). So kann man über die Reinheit der Absichten des Aristoteles in dieser Lehre nicht zweifeln. Aber dabei frägt es sich doch, ob der Begriff der Lust, welchen er giebt, auch das erschöpfe, was er darzustellen bestimmt ist, und in dieser Rücksicht ist es uns auffallend, daß er einen Punkt übergeht, welchen doch Aristoteles selbst beiläufig in der Lust findet, indem er sie mit der Wissenschaft vergleicht. Die Wissenschaft nemlich ist in allen Menschen dieselbe, die Lust aber nicht; jene bildet ein Allgemeines, diese ein Eigenthümliches in der Seele [2]), so daß man wohl die Lust nicht bloß den Abschluß der Energie, sondern den Abschluß der Energie in ihrer eigenthümlichen Beziehung auf uns nennen möchte. Und wenn uns nun hierin das Selbstsüchtige in dem Begriffe der Lust zu liegen scheinen könnte, so würde Aristoteles, um seine Lehre ganz zu reinigen, zu zeigen gehabt haben, wie doch darin nur eine vernünftige Selbstliebe zu finden sei, daß man das Schöne und Gute

---

1) Eth. Nic. IX, 8; eth. Eud. VII, 6; magn. mor. II, 13; 14.

2) Eth. Nic. X, 5; magn. mor. II, 7.

nicht nur thue, sondern auch sich selbst zueigne und in dem eigenthümlichen Besitze desselben seine Lust finde.

Ist nun aber nur die Lust wahr, über welche der Gute, der Tugendhafte sich freut, so muß man fragen, was Tugend ist. Wir haben schon früher bemerkt, daß die Tugend des Aristoteles auf die leidenden Zustände der Seele sich bezieht. Das Handeln aus den leidenden Zuständen heraus unterscheidet sich von dem tugendhaften Handeln dadurch, daß jenes von Natur und ohne Absicht geschieht, während es zur Tugend gehört, daß man mit Wissen und Absicht das Gute wegen des Guten thut [1]). Auch ist die Tugend nicht den veränderlichen Schwankungen der leidenden Zustände unterworfen, sondern etwas Festes und Bleibendes in der Seele; sie ist dem Aristoteles sogar fester als die Wissenschaft, denn sie lasse sich nicht vergessen [2]). Die Tugend ist unerschütterlich durch lange Gewohnheit des Handelns [3]). Da die Tugend nicht von Natur uns beiwohnt und nicht zu entgegengesetzten Handlungen führt, so kann sie auch nicht ein Vermögen der Seele sein. Es bleibt demnach nur übrig, daß die Tugend eine durch Uebung erworbene Beschaffenheit, eine in Besitz genommene und ausgebildete Eigenschaft oder eine

1) Eth. Nic. II, 3.

2) Ib. I, 11.

3) Ib. II, 3. *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ· πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. — — ἅπερ καὶ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα περιγίνεται.*

Fertigkeit der Seele sei[1]. Als solche ist sie nicht eine That, sondern sie besteht nur in einer Neigung oder in einem Triebe zur guten That[2]. Nun ist nur noch zu bestimmen, welche Art der Fertigkeit die sittliche Tugend sei. Klar ist es, daß Tugend eines Dinges überhaupt ein solches Verhalten genannt wird, durch welches es das ihm eigenthümliche Werk gut vollbringt; so wird also auch die Tugend des Menschen die Fertigkeit sein, durch welche er sein Werk gut ausführt. In einem jeden Werke aber, sei es der Wissenschaft, sei es der Kunst, kann man ein Zu-viel und ein Zu-wenig nehmen, oder auch ein Gleiches, was zwischen dem Zu-viel und Zu-wenig mitten inne steht, und das Werk, welches die Wissenschaft oder die Kunst vollbringen soll, ist eben das Mittlere, dem nichts zugesetzt und dem nichts abgenommen werden darf. Wenn nun die Tugend die genaueste Kunst ist, so wird sie auch als die Fertigkeit angesehen werden müssen, durch welche man die Mitte in den Handlungen und in seinem Verhalten gegen die leidenden Zustände trifft[3]. Durch Mangel und durch Ueberfluß werden die Dinge verdorben; das Verhältnißmäßige bringt hervor und mehrt und erhält[4]. Man muß jedoch diese Mitte, welche die Tugend hält, nicht für eine Mitte an sich, welche für alle Ver-

1) Das Wort ἕξις im sittlichen Sinne ist beim Aristoteles schwer zu übersetzen; verwandt mit ihm sind διακεῖσθαι, διάθεσις und ποιότης. Met. V, 20; cat. 8; eth. Eud. II, 2.

2) Eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 3. In populärer Definition wird die Tugend daher auch wohl eine δύναμις genannt. Rhet. I, 9.

3) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 1; 3; magn. mor. I, 8.

4) Eth. Nic. II, 2; eth. Eud. II, 3; magn. mor. I, 5.

hältnisse sich gleich bliebe, nicht für eine arithmetische Mitte, sondern für eine Mitte in Beziehung auf uns halten. Die richtige Vorschrift für das Sittliche giebt die Mitte nach den Umständen an, wann etwas gethan werden soll, in Bezug worauf und in Verhältniß zu welchen Menschen und weswegen und wie, genug sie hat eine verhältnißmäßige Mitte zu bestimmen [1]). Was nemlich für den einen Menschen genug ist, das ist es nicht für den andern, und was unter diesen Umständen, das nicht unter jenen; ein Anderes ist zum Beispiel die Tugend des Sklaven, eine andere des Mannes, der Frau oder des Kindes [2]). Diese Ansicht bestätigt sich auch daraus, daß auf viele Weisen gefehlt werden kann, aber nur auf eine Weise richtig gehandelt, und es zeigt sich daher die Tugend immer als das Mittlere zwischen zwei entgegengesetzten Lastern, von welchen das eine das richtige Maaß überschreitet, das andere dagegen hinter dem richtigen Maaße zurückbleibt [3]). Fragt man jedoch, wie diese Mitte weiter bestimmt werden könne, so läßt sich darüber keine genauere Antwort geben, als nur: so wie es der Verständige bestimmen möchte; es ist eine Mitte der richtigen Einsicht gemäß [4]). Die vollständige Erklärung der Tugend ist also, daß sie in der absichtlichen Fertigkeit bestehe, welche die auf uns bezügliche Mitte halte, so wie dieselbe durch

---

1) Eth. Eud. II, 3; eth. Nic. II, 2; 5. *τὸ δ' ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.*

2) Pol. I, 13.

3) Eth. Nic. II, 5; eth. Eud. II, 3; magn. mor. I, 8.

4) Eth. Nic. II, 6; VI, 1.

die richtige Einsicht oder durch den Verständigen bestimmt werden möchte [1]).

Betrachtet man diese Erklärung der Tugend, so ist zuerst offenbar, daß sich in ihr der gemäßigte Sinn des Aristoteles ausdrückt, dann aber auch, daß sie den Charakter der Tugend nur von einer Handlungsweise hernimmt, nicht aber von der innern Kraft, aus welcher diese Handlungsweise hervorgeht. Anders konnte es auch nicht sein, da die Untersuchung über das, was die Tugend von andern absichtlichen Fertigkeiten unterscheide, sich an die Frage über das Werk der Tugend anschließt. Und doch ist dies der Absicht des Aristoteles nicht gemäß, indem er sorgfältig zu vermeiden sucht, daß nicht etwa nur der Erfolg, die Handlung oder das Werk das Sittliche von dem Nicht-Sittlichen unterscheide, denn er verlangt zur Tugend nicht bloß die Absicht des Guten, sondern auch die Absicht wegen des Guten [2]). Deswegen wird in der Erklärung die Ansicht des Aristoteles selbst nur unvollkommen ausgedrückt. Auch ist die Art, wie die richtige Mitte bestimmt wird, an und für sich ganz unbestimmt. Tugendhaft soll derjenige handeln, welcher die Mitte trifft, wie der Verständige sie treffen möchte. Aber wie möchte sie denn wohl der Verständige treffen? Aristoteles verhehlt sich keineswegs, daß er hierin gar nichts Genaues angegeben hat [3]); er glaubt

---

1) Eth. Nic. II, 6. *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.* Eth. Eud. II, 10; magn. mor. I, 8.

2) Eth. Nic. II, 3. *προαιρούμενος δι' αὐτά.*

3) Eth. Nic. VI, 1. *ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές· — — τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον.* Eth. Eud. VII, 15; magn. mor. I, 35.

aber diesem Mangel dadurch zu begegnen, daß er in eine genauere Untersuchung über den Begriff des Verständigen eingeht. Wir erkennen also hierin, daß ihm der Begriff der sittlichen Tugend gar nichts Bestimmtes ist, ohne den Begriff der Verständigkeit oder der praktischen Einsicht.

Schon früher haben wir bemerken müssen, daß die Verständigkeit aus dem richtigen Handeln sich herausbilden müsse. Hierauf beruht dem Aristoteles der Unterschied zwischen den sittlichen und den verständigen (*διανοητικαί*) Tugenden; jene nemlich bestehen in den Fertigkeiten des unvernünftigen Theiles oder der Begehrungen der Seele, von der Vernunft sich lenken zu lassen; diese dagegen in den Fertigkeiten der Vernunft, die Begehrungen der Seele auf das Gute hinzuleiten [1]). Aus dem Verhältnisse beider Arten der Tugend ergiebt sich aber, daß sie gar nicht von einander getrennt werden können; denn wenn die Vernunft nicht richtig leitet, so kann das Begehren nicht richtig geleitet werden, und läßt das Begehren nicht richtig sich leiten, so kann auch die Vernunft die Herrschaft in der Seele nicht führen. Nicht nur der praktischen Einsicht gemäß, sondern auch mit praktischer Einsicht handelt der Gute, und wenn wir das Gute nicht begehren, so sehen wir auch nicht ein, was das Gute ist. Der richtige Vorsatz ist nicht ohne Einsicht, noch ohne sittliche Tugend, denn die erstere giebt uns an, was der Zweck ist, und die andere bewirkt, daß wir thun, was den Zweck herbeiführt [2]). In dieser Rücksicht sind auch alle Tugenden un-

---

1) Eth. Nic. I, 13; eth. Eud. II, 1; magn. mor. I, 5.

2) Eth. Nic. VI, 13. *καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ*

zertrennlich mit einander verbunden; denn mit der praktischen Einsicht, welche nur eine ist, sind alle vorhanden [1]). Genug man sieht, daß die ethischen Tugenden und die vernünftige Einsicht dem Aristoteles nur zwei nothwendige Bestandtheile der Tugend überhaupt bilden [2]), woraus man sich denn auch wohl erklären mag, daß die ethischen Tugenden zuweilen nur schlechthin Tugenden heißen, zuweilen auch die praktische Einsicht zu den ethischen Tugenden gezählt wird [3]). Faßt man aber diese beiden Bestandtheile zusammen, so werden wir auch wohl die sittliche Kraft nicht mehr vermissen, aus welcher das sittliche Handeln stammt. Die praktische Einsicht nemlich ist diese Kraft. Zwar könnte man sagen, daß auch in dieser die sittliche Kraft nicht vollständig ausgedrückt sei, indem der physische Trieb, welcher den Grund der ethischen Tugenden bildet, von der praktischen Einsicht noch unterschieden werde; doch auch hierin finden wir nur die Gewohnheit des Aristoteles wieder, das nothwendig Zusammengehörige in seiner Darstellung aus einander zu halten. Denn es ist doch wohl klar, daß auch der physische Trieb zur richti-

---

ἄνευ φρονήσεως, οὐδ᾽ ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

1) Eth. Nic. l. l. *δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς· ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ᾽ ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἄν, ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί. — — τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ᾽ ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται, ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσι.* Magn. mor. I, 35.

2) Eth. Nic. X, 8.

3) Eth. Eud. II, 3.

gen That in der durch praktische Einsicht vollendeten Tugend nach der Ansicht des Aristoteles mit enthalten ist, da ihm die praktische Einsicht nur aus dem wohl gezogenen und geübten Triebe hervorgeht.

Indem nun aber weiter Aristoteles die Eintheilung der sittlichen und der verständigen Tugenden verfolgt, hat er in der That immer nur einen Bestandtheil der Tugend vor Augen, und dies mußte natürlich der wissenschaftlichen Strenge schaden. Bei der Eintheilung der ethischen Tugenden leitet ihn der Grundsatz, daß in den Lehren, welche auf das Handeln sich beziehen, die allgemeinsten Begriffe die leersten sind, die einzelsten aber die wahrsten, weil das Handeln auf das Einzelne sich bezieht [1]), und deswegen sucht er eine größere Mannigfaltigkeit der Tugenden als Platon [2]). Es kommt ihm hierbei hauptsächlich darauf an, nachzuweisen, wie eine jede Tugend die Mitte halte zwischen zwei Lastern [3]). Auf seine Eintheilung scheint er jedoch selbst keinen großen Werth zu legen, denn sie tritt ohne allen Eintheilungsgrund, ohne allen Beweis hervor und findet sich auch an verschiedenen Orten verschieden angegeben. Im Ganzen zeigt sich wohl, daß sie von dem Gedanken ausgeht, es müsse eben so viele Arten der sittlichen Tugend geben, als es Arten leidender Seelenzustände giebt, welche von Lust und Unlust begleitet

---

1) Eth. Nic. II, 7.

2) Zuweilen läßt er wohl auch die Platonische Eintheilung zu, jedoch nur wenn es ihm nicht um größere Genauigkeit zu thun ist. Pol. VII, 1; rhet. I, 5.

3) Eth. Nic. II, 7. *ῥητέον οὖν καὶ περὶ τούτων, ἵνα μᾶλλον κατίδωμεν, ὅτι ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετόν.* Eth. Eud. III, 7 in.

sind. Die Eintheilung der leidenden Zustände aber ist nur von ganz äußerlichen Rücksichten auf das hergenommen, was nach dem Aristoteles zu den Gütern des Lebens gehört. Dazu zählt er die sinnliche Lust, das Geld, die Ehre und die passenden Verhältnisse in der kleinern Geselligkeit, so wie in dem größern Staatsverein. In Beziehung auf die sinnliche Lust findet er, daß zwei Tugenden von einander unterschieden werden müssen, die Tapferkeit und die Mäßigkeit, von welchen jene mehr gegen die Unlust, diese mehr gegen die Lust gewendet ist [1]). Denn der Tapfere beweist sich darin, daß er die Unlust nicht scheut, der Mäßige dagegen weiß die Lockungen der Lust zu besiegen. Man sieht schon hierin, daß Aristoteles die Begriffe seiner Tugenden mehr aus dem Sprachgebrauche entnimmt, als in der Nothwendigkeit der Unterscheidungen festhält. Auch die Lust am Gelde und Geldeswerthen erzeugt ihm zwei Tugenden, die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) und die Liebe zu standesmäßigem, prachtvollem Aufwande (μεγαλοπρέπεια), welche beide sich nur darin von einander unterscheiden, daß jene auf das Kleinere, diese dagegen auf das Größere geht [2]). Ebenso verhalten sich zu einander die beiden Tugenden, welche die Ehre, das höchste der äußern Güter, bezwecken, der edle Stolz und die Ehrliebe, jene auf Großes, diese auf Kleines gerichtet [3]), wobei Aristoteles zu vergessen scheint, daß groß und klein in sittlichem Sinne nur in Beziehung auf uns aufgefaßt werden soll.

---

1) Eth. Nic. III, 15.

2) Ib. II, 7; IV, 4.

3) Ib. II, 7; IV, 7; 10.

zu den Tugenden im geselligen Umgange müssen wir auch ohne Anleitung des Aristoteles schon die Sanftmuth (πρᾳότης) zählen, welche in Rücksicht auf den Zorn die Mitte hält [1]. An diese aber schließen sich nicht eben in regelmäßiger Folge mehrere andere Tugenden an, zuerst die Tugend der Geselligkeit, welche der Freundschaft nahe verwandt ist, doch ohne mit einer leidenden Gemüthsstimmung verbunden zu sein [2], dann die Tugend der Wahrhaftigkeit im Reden, welche zwischen Prahlerei und Spott die Mitte hält [3]; zuletzt, weil doch der Mensch auch der Erholung bedarf, wird hierher noch eine Tugend artiger Scherzhaftigkeit gerechnet [4]. Diese Eintheilungen erinnern uns wieder an die schon früher gemachte Bemerkung, daß Aristoteles nicht sehr streng in seiner Sittenlehre ist. Er schreibt nicht, wie die Neuern wohl gethan haben, eine Sittenlehre für das gemeine Volk, welches nur den nächsten Bedürfnissen dient; er lehrt, wie der feine Staatsmann in den freiern Kreisen der Gesellschaft das Streben nach auszeichnender Ehre, nach Pracht und Erheiterung des

---

1) Ib. IV, 11. Die Nachlässigkeit des Aristoteles in der Abhandlung über diese Tugenden ist unter Anderem auch daraus klar, daß die Stellung derselben in den verschiedenen Ethiken verschieden ist. In der Nikomachischen Ethik folgt sie in der Ordnung, welche wir angegeben haben; in den beiden andern Ethiken aber folgt die Sanftmuth sogleich auf Tapferkeit und Mäßigkeit, und dies ist nicht die einzige Abweichung. Die folgenden Tugenden werden in der Eudemischen Ethik III, 7 nur flüchtig erwähnt und es scheint sogar die Meinung zu sein, als wären sie nur physische Tugenden.

2) Eth. Nic. IV, 12.

3) Ib. 13.

4) Ib. 14.

Lebens in einer mäßigen Gesinnung ausbilden soll, und fast scheint es uns Neuern, daß er zu viel auf diese Güter gegeben habe. Doch die Verhältnisse, in welchen er lebte, bestimmten ihn, so wie sie Andere bestimmt haben, welche der entgegengesetzten Richtung folgten. Nicht sehr wissenschaftlich dagegen scheint es uns auf jeden Fall, daß er das Verhalten der Menschen zu andern leidenden Seelenstimmungen, wie zum Neide, zur Schaam und dergleichen, von der sittlichen Schätzung ausschließt, weil diese Stimmungen ihm nur in der Natur gegründet scheinen, während er doch den Zorn der sittlichen Betrachtung unterwirft. Nur entschuldigen läßt sich dies daraus, daß es sein Hauptzweck bei diesen Untersuchungen ist, im Einzelnen zu zeigen, wie in allen diesen Tugenden das mittlere Maaß zwischen zwei Lastern das Lobenswerthe sei.

Der Tugend in der größern Gesellschaft des Staats widmet Aristoteles eine besondere ausführliche Untersuchung. Dies ist dem gemäß, daß seine Sittenlehre überhaupt auf die Staatslehre abzielt. Die Tugend im Staate ist die Gerechtigkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit aber wird bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung genommen. In weiterer Bedeutung bezeichnet er die absichtliche Fertigkeit, alles das zu thun, was den Gesetzen gemäß ist. Die Gesetze aber beziehen sich auf Alles im menschlichen Handeln, sofern es auf unsere Gemeinschaft mit andern Menschen geht, und sie greifen daher in alle übrige Tugenden des Menschen ein, so daß die Gerechtigkeit in dieser weitern Bedeutung alle Tugenden umfassen würde, nur nicht an sich, sondern sofern sie andere Menschen betref-

fen [1]). In diesem weitern Sinne soll hier die Gerechtigkeit nicht gesucht werden, sondern als eine eigene, von den übrigen Tugenden verschiedene Tugend. In diesem Sinne ist nun die Gerechtigkeit die Tugend, welche einem jeden das Seine gewährt [2]). Dies führt Aristoteles aus, indem er zwei Arten der Gerechtigkeit unterscheidet, die Gerechtigkeit in der Vertheilung (*διανεμητικόν*) und die Gerechtigkeit, welche den Verkehr ordnet (*διορθωτικόν*). In der politischen Gemeinschaft scheint es ihm gerecht, daß ein Jeder die äußern Güter, welche unter den Mitgliedern des Staats vertheilbar sind, wie Ehre und Besitz, nach seinem Werthe empfange [3]). Hier bildet sich nun eine geometrische Analogie, indem der Werth des einen Menschen zu dem Werthe des ihm zukommenden Gutes sich verhalten soll, wie der Werth des andern Menschen zu dem Werthe des diesem zukommenden Gutes. Die Gerechtigkeit im Verkehr [4]) erzielt dagegen die Gleichheit zwischen den Waaren oder den Tauschmitteln, und es kommt dabei nicht auf den Werth der Tauschenden, an, so daß auch hierbei nicht die geometrische, sondern die arithmetische Analogie herrscht [5]). In beiden Fällen aber zeigt sich die Gerechtigkeit als die Tugend,

---

1) Eth. Nic. V, 3; magn. mor. I, 34.

2) Magn. mor. I, 34. *καὶ δίκαιος δὲ ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν.* Rhet. I, 9. *ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετή, δι᾽ ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι.*

3) Eth. Nic. V, 5; 6. *τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ᾽ ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι.*

4) Das Wort *συνάλλαγμα*, welches ich durch Verkehr übersetzt habe, ist beim Arist. von einem weiten Gebrauche und bezeichnet auch den durch den Richter erzwungenen Vertrag.

5) Eth. Nic. V, 7.

durch welche der gleichmäßige Besitz der Güter im Staate vermittelt wird. Auch hierin findet Aristoteles seinen Begriff der Tugend bestätigt; denn es sei die Gerechtigkeit die Mitte zwischen dem Unrechtthun und dem Unrechtleiden [1]), gleichsam als meinte er, das Unrechtleiden gehe aus einem Laster des Unrechtleidenden hervor, obgleich er zugestehen muß, daß Niemand freiwillig Unrecht leide [2]). Uebrigens schränkt Aristoteles die Gerechtigkeit ganz auf das Staatsleben ein; in den Verhältnissen zwischen Herrn und Sklaven, zwischen Vater und Sohn, zwischen Frau und Mann findet er nur eine Aehnlichkeit mit der wahren Gerechtigkeit [3]). Im Staate aber unterscheidet er das natürlich Gerechte und das Gerechte nach dem Gesetze oder das menschlich Gerechte. Jenes ist überall dasselbe, dieses aber hängt von der Willkür des Gesetzgebers ab und vor der Festsetzung des Gesetzes ist es gleichgültig, ob ihm gemäß oder ihm zuwider gehandelt wird [4]). Aber das natürlich Gerechte ist besser, als das gesetzlich Gerechte [5]). Daraus folgt auch, daß die Billigkeit besser ist als die gesetzliche Gerechtigkeit. Denn das Gesetz ist ein Allgemeines und kann die einzelnen Fälle nicht berücksichtigen; deswegen giebt es nur an, was in den meisten Fällen gerecht ist, für die Ausnahmen aber muß es eine Verbesserung des Gesetzes geben und diese bringt die Billigkeit hervor,

---

1) Eth. Nic. V, 9.

2) Eth. Nic. V, 10; 11.

3) Ll. ll.

4) Eth. Nic. V, 10.

5) Magn. mor. I, 34. *βέλτιον οὖν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον.*

welche der Einzelne für den besondern Fall üben und nach welcher der Urtheilsspruch gefaßt werden soll [1]). In solchen Fällen wird nun nicht gegen das natürliche Recht gehandelt, obwohl gegen das gesetzliche [2]).

In allen diesen Untersuchungen über die ethischen Tugenden tritt nun aber fast gar keine Vorschrift hervor, wie denn eigentlich gehandelt werden solle. Eine solche Vorschrift müssen wir um so mehr vermissen, je schwerer es ist, die genaue Mitte zwischen den entgegengesetzten Lastern zu finden [3]). Um dieser uns wenigstens zu nähern, wird nur eine Regel der Klugheit mitgetheilt, nemlich daß wir aufmerksam darauf sein sollen, zu welchen Ausschweifungen von der rechten Bahn wir am meisten geneigt sind; von diesen sollen wir uns zurückhalten und lieber nach der entgegengesetzten Seite uns wenden, weil wir so der Mitte näher kommen würden, etwa so wie es die zu machen pflegen, welche ein krummes Holz nach der entgegengesetzten Seite biegen [4]). Allein es ist offenbar, daß wir diese Vorschrift selbst nicht befolgen können, ohne zu wissen,

---

1) Eth. Nic. V, 14. *τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπιτοπλέον λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον. καὶ ἔστιν οὐδὲν ἧττον ὀρθῶς· τὸ γὰρ ἁμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ, οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν.*

2) Magn. mor. II, 1.

3) Eth. Nic. II, 9.

4) L. l.

was die richtige Mitte ist, weil nur nach dieser die größere oder geringere Abschweifung beurtheilt werden kann. Daher werden wir durch die Untersuchung über die sittlichen Tugenden überall auf die praktische Einsicht von der richtigen Mitte verwiesen. Wir müssen sehen, was Aristoteles über diese lehrt.

Schließen wir nach dem Frühern von der Untersuchung über die verständigen Tugenden das aus, was sich auf Weisheit und Wissenschaft bezieht, so bleibt uns die praktische Einsicht oder die Verständigkeit des Menschen für das sittliche Leben allein übrig. Diese ist die richtige Ausbildung des Theiles der Seele, welche es mit der Erkenntniß des Möglichen und Veränderlichen zu thun hat (*δοξαστικόν, λογιστικόν*), und zwar eine solche Ausbildung, welche Tugend, d. h. sichere Fertigkeit, geworden ist, so daß kein Vergessen derselben stattfinden kann [1]). Diese Festigkeit in der praktischen Einsicht leitet Aristoteles von der Wirksamkeit der Vernunft ab, welcher überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit zukommt [2]) und welche uns über das Schwankende der Meinung erhebt. Doch ist die Vernunft in der praktischen Einsicht der Vernunft, welche die

---

1) Eth. Nic. VI, 2; 5; magn. mor. I, 35. Es ist eine der ungenügenden Darstellungsweisen, welche wir beim Aristoteles finden, wenn er auch die *φρόνησις* als eine Mitte zwischen zwei Lastern beschreibt, nemlich zwischen der *εὐήθεια* und der *πανουργία*. Eth. Eud. II, 3. Denn die *πανουργία* besteht nicht in einer zu großen Einsicht, sondern in einem Mangel an sittlichem Zweck. Eth. Nic. VI, 13. Die Tugend des Verstandes hat keine Mitte, sondern nur die ethische Tugend. Daher kann man zu viel äußere Güter haben, aber nicht zu viel Güter der Seele.

2) Eth. Nic. VI, 2.

Gründe der Wissenschaften erkennt, entgegengesetzt, denn sie bezieht sich nicht auf die höchsten Begriffe, sondern auf die niedrigsten Grenzen der Wissenschaft, auf das Einzelne, mit welchem das Handeln sich beschäftigt, und welches durch einen gewissen Gemeinsinn für das, was uns gut, anerkannt wird, welcher Gemeinsinn eben als die praktische Vernunft angesehn werden muß [1]). Hiermit werden wir nun in der That auf einen Anfang des sittlichen Handelns verwiesen, welcher sich nicht weiter bestimmen läßt. Es ist dies wie mit den unbeweisbaren Anfängen der Wissenschaft.

Noch bedenklicher aber möchte es scheinen, daß Aristoteles nur eben so den Begriff der Verständigkeit im Allgemeinen angiebt, wie er früher die Begriffe der ethischen Tugenden angegeben hatte, ohne weiter zu bestimmen, wie der Verständige handeln möchte [2]). Man hat ihm wohl den Vorwurf gemacht, daß seine Ethik zuletzt gar nichts bestimme; sie sage zwar, man solle nach der Mitte streben,

---

1) Das im Text Gesagte sucht zwei Stellen zu vereinigen, welche sich zu widersprechen scheinen. Eth. Nic. VI, 9 fin. *ἀντίκειται μὲν δὴ (sc. ἡ φρόνησις) τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ· ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις· ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος.* Eth. Nic. VI, 12. *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. — — τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.*

2) Vergl. auch magn. mor. II, 10.

und die rechte Mitte sei die, welche der Verständige anzugeben wisse; wie und wo sie aber vom Verständigen gesetzt werde, darüber enthalte seine Ethik so gut wie keine Auskunft. Und man hat nicht Unrecht, so zu urtheilen; es beweist dies aber nur, daß die Ethik des Aristoteles ihm nicht ein selbständiger Theil der Philosophie, sondern abhängig ist von der Politik, als deren Theil er die Ethik betrachtet wissen wollte. Diese nemlich sollte bestimmen, was der Verständige zu thun und sittlicher Weise zu beabsichtigen habe. Daher erklärt Aristoteles, die Verständigkeit sei eins mit der Politik in Rücksicht auf die Fertigkeit, und nur in Rücksicht auf das Sein von ihr verschieden [1]), und der Sinn dieses dunkeln Ausdrucks ist wohl kein anderer, als: den Begriff der Verständigkeit pflege man nur auf das Handeln in Beziehung auf den Einzelnen zu beschränken, allein man könne sein Bestes nicht wahrnehmen, ohne für sein Hauswesen und seinen Staat zu sorgen, und so sei in der That die wahre Vernünftigkeit auch die wahre Oekonomie und Politik [2]).

Ist nun die wahre Beschreibung der vernünftigen Einsicht in der Politik zu erwarten, so wird auch die Ausbildung der sittlichen Tugend vom politischen Leben abhängen. Denn, wie wir gesehn haben, die sittliche Tugend entsteht nur vermittelst der verständigen Tugend und die

1) Eth. Nic. VI, 8. *ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ ἕξις· τὸ μέντοι εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.*

2) L. l. *δοκεῖ δὲ καὶ ἡ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὑτὸν καὶ ἕνα, καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα φρόνησις· ἐκείνων δ' ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική. —— καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ ἄνευ οἰκονομίας, οὐδ' ἄνευ πολιτείας.*

verständige Tugend entsteht nur vermittelst der sittlichen Tugend. Dies würde uns in einen unaufhörlichen Kreislauf verwickeln, wenn Aristoteles nicht darauf rechnete, daß Erziehung und Unterricht uns zu Hülfe kommen würden. Erziehung und Unterricht aber erhalten wir durch den Staat; denn die Gesetzgeber gewöhnen zu guten Sitten und machen die Bürger dadurch gut, so wie auch die verständige Einsicht durch Belehrung entsteht [1]). Es ist also klar, daß von dem Staate das sittliche Leben der Bürger abhängt. Dies setzt aber den vernünftig eingerichteten Staat vor der Sittlichkeit der Einzelnen voraus, und da auch wieder der vernünftig eingerichtete Staat nicht ohne die vernünftige Einsicht der Einzelnen sein kann, so wird vor der sittlichen Einsicht der Einzelnen die sittliche Einsicht anderer Einzelnen vorausgesetzt. So leitet Aristoteles die Sittlichkeit der einzelnen Menschen von der Sittlichkeit früherer Geschlechter her, so wie auch der physische Mensch ihm immer nur aus einem frühern physischen Menschen entsteht.

Ehe wir uns aber zur Oekonomik und Politik des Aristoteles wenden, zieht noch ein ziemlich ausführlicher Theil seiner Ethik unsere Aufmerksamkeit auf sich, nemlich seine Abhandlung über die Freundschaft. In keinem andern Theile seiner Untersuchungen zeigt ihr Urheber sich uns liebenswürdiger, als in diesem. Die Freundschaft ist ihm nicht eine Tugend, aber doch auch nicht ohne Tugend, so wie die Glückseligkeit, weil eben die Freundschaft einen Theil der Glückseligkeit des Menschen ausmacht [2]). Ari=

1) Eth. Nic. II, 1.

2) Eth. Nic. VIII, 1; cf. magn. mor. I, 32; eth. Nic. IV, 12.

stoteles zeigt, wie es dem Menschen Bedürfniß ist, mit Andern in Gemeinschaft zu leben; das einsame Leben würde ihm ein trauriges sein. Aber auch tugendhaft soll er mit Andern leben, in edlen Werken mit ihnen sich übend. Eine tugendhafte Freundschaft geht daher über jede andere, welche nur des Nutzens oder der Lust wegen geschlossen wird; jene ist auch allein eine wahre und beständige Freundschaft, so wie die Tugend allein beständig ist [1]). Liebe ist nicht ohne Gegenliebe; aber nicht in dem Geliebtwerden besteht der bessere Theil derselben, sondern in dem Lieben; denn dies ist eine Energie der Seele, so wie auch Wohlthun besser ist, als Wohlthat empfangen [2]). Liebe und Eintracht sind auch nur unter Guten zu finden und sogar wahre Selbstliebe kann nur der Gute hegen, als welcher die Theile seiner Seele zur Eintracht gestimmt hat. Eine solche Selbstliebe kann nicht getadelt werden; sie widerspricht auch der Liebe gegen Andere nicht, indem sie den Freunden Alles zutheilt und für sich nur die schöne und gute That begehrt [3]). Nun ist es aber klar, daß Freundschaft und Liebe schon auf die ökonomische und politische Gemeinschaft der Menschen hinzielen; denn das Bedürfniß der Liebe ist dasselbe, aus welchem der Staat entspringt; es beruht darauf, daß der Mensch ein politisches Thier ist und es deswegen zu der Vollendung seiner

---

1) Eth. Nic. VIII, 6 in.; eth. Eud. VII, 2; magn. mor. II, 11.

2) Eth. Nic. VIII, 9; IX, 7; eth. Eud. VII, 8; magn. mor. II, 11; 12.

3) Eth. Nic. IX, 6; 8; eth. Eud. VII, 6; 7; magn. mor. II, 11.

Natur gehört, eine vernünftige Gemeinschaft mit andern Menschen einzugehn. Liebe und Eintracht halten daher auch die Staaten zusammen [1]). Die Liebe bildet die Gemeinschaft der Freunde und alle Arten der Gemeinschaft sind Theile der Gemeinschaft im Staate [2]). Daher ist auch die genaueste Verbindung zwischen Liebe und Gerechtigkeit und in allen Verhältnissen der Gerechtigkeit ist eine Art der Liebe [3]); ja so viele Arten der Gemeinschaft und der Gerechtigkeit es giebt, so viele Arten giebt es auch der Freundschaft [4]). In dieser Rücksicht sind aber zwei Arten besonders zu unterscheiden, die Freundschaft Gleicher und die Freundschaft Ungleicher. Die erstere bildet sich in einem weitern und in einem engern Kreise aus; im höchsten Grade aber kann sie nur unter Wenigen stattfinden, denn man muß zufrieden sein, wenn man nur wenige tugendhafte Menschen findet [5]). Die andere dagegen ist sehr verschiedener Art, theils von Natur, theils von der Verschiedenheit der menschlichen Gesellschaften bestimmt. Im Allgemeinen gilt für diese Art der Freundschaft die Vorschrift, welche für die vertheilende Gerechtigkeit, daß man die Gleichheit nach geometrischer Analogie suchen müsse [6]).

---

1) Eth. Nic. VIII, 1. *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία.* Ib. IX, 6. *πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια.*

2) Ib. VIII, 11. *αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς.*

3) Ib. 11; 14; magn. mor. II, 11. *ἔτι δ' ἴσως ἂν δόξειεν, ἐν οἷς ἐστὶ δίκαιον, ἐν τούτοις καὶ φιλίαν εἶναι.*

4) Eth. Nic. VIII, 11; 14; eth. Eud. VII, 9.

5) Eth. Nic. IX, 10.

6) Ib. 1; eth. Eud. VII, 4; 9.

Die von Natur bestimmten Verschiedenheiten in der ungleichartigen Liebe erzeugen sich in den Verhältnissen des Hausvaters zu der Frau, zu den Kindern und zu den Sklaven, und alle diese Verhältnisse zusammen bilden das Hauswesen. Die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft beziehen sich insgesammt auf den Staat und daher bildet diese Art der ungleichen Liebe nach dem Charakter der Staatsverfassung sich aus [1]). So bilden diese Untersuchungen über die Freundschaft den Uebergang zur Oekonomik und zur Politik.

Die Oekonomik des Aristoteles hat es mit der Einrichtung aller Verhältnisse des Hauswesens zu thun. Ihr Zweck ist, wie der Zweck aller praktischen Wissenschaften, das gute Leben des Menschen, so weit dies im Hauswesen erreicht werden kann [2]). Deswegen hat es die Oekonomik mehr mit dem Menschen als mit dem Besitz lebloser und lebendiger Wesen zu thun, mehr mit den Freien als mit den Sklaven, und sorgt auch mehr für die Tugend der Freien als für ihren Besitz [3]). Das Hauswesen aber besteht in der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau und Kindern und in deren Besitz [4]). Die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau ist eine natürliche, weil Männliches und Weibliches nicht ohne einander sein können. Der natürliche Trieb, ein ihnen Gleiches zu hinterlassen, führt sie zu-

1) Eth. Nic. VIII, 13; eth. Eud. VII, 9.

2) Zuweilen wird der Reichthum als Zweck der Oekonomik angegeben. Eth. Nic. I, 1. Doch dies gilt nur in einem beschränkten Sinne. Vergl. Pol. I, 8; 9.

3) Pol. I, 13.

4) Pol. I, 2; 3; oecon. I, 2.

sammen, so wie die Thiere, doch äußert sich dieser bei den Menschen auf eine edlere Weise, indem der Mensch nicht fleischlich sich vermischt, mit wem es sich eben trifft, sondern mit dem ihm Verwandten eine Gemeinschaft des Lebens eingeht für alle Zeit und eine Ehe schließt, die nicht bloß auf das Erzeugen der Kinder abzweckt, sondern auch auf gegenseitige Hülfe und gegenseitiges Wohlwollen [1]). Was das Eigenthum des Hauswesens betrifft, so meint Aristoteles, man solle nach dem besten Besitze streben, und dies sei der Mensch. Deswegen wird als ein nothwendiger Bestandtheil des Hauswesens der Sklav angesehn [2]). Wir finden beim Aristoteles, wie beim Platon, die alterthümliche Ansicht, daß die Sklaverei eine Einrichtung der Natur sei; denn diese habe Alles, was sie gebildet, zu einem Zwecke bestimmt, und so auch den Menschen entweder zum Herrschen, oder zum Beherrscht-werden; dem Einen habe sie das Vermögen gegeben, mit Verstand die Zwecke vorauszusehen, und dieser sei zum Herrscher bestimmt; dem Andern habe sie die körperlichen Kräfte verliehen, die Zwecke auszuführen, und dieser sei Sklav von Natur. Einem Solchen ist es auch besser und gerechter, beherrscht zu werden, als zu herrschen, denn er hat an der Vernunft nur so viel Theil, daß er sie vernehmen kann, aber nicht selbst sie besitzen [3]). Als einem echten Griechen scheint es dem Aristoteles gerecht, daß die Griechen über die Barbaren herrschen; von Natur ist das Barbarische und das

1) Pol. I. I.; eth. Nic. VIII, 14; eth. Eud. VII, 10; oecon. I, 3.

2) Pol. I, 2; 4; oecon. I, 5.

3) Pol. I, 2; 5.

Sklavische gleich[1]); er billigt die Jagd auf die Menschen, welche, von Natur zu dienen bestimmt, doch nicht dienen wollen, und nennt dies einen gerechten Krieg[2]). Doch gesteht er auch, daß es Menschen geben könne, welche nicht von Natur, sondern nur durch das Gesetz Sklaven sind und welche daher nur uneigentlich Sklaven genannt werden[3]). Der echte Sklav aber ist gänzlich der Besitz eines Andern[4]). Wenn es darauf ankommt, das sittliche Verhältniß des Herrn zum Sklaven zu bestimmen, so sind zwar die Vorschriften des Aristoteles nicht eben streng; denn wenn auch Strafen empfohlen werden, so doch nicht Strafen ohne Noth; überhaupt kein Uebermuth, hinlängliche Nahrung, selbst Ehrenbezeugungen und zur Ermunterung als Kampfpreis die Freiheit; ja sogar zur Tugend soll der Sklav gewöhnt werden, wenn auch nur zu einer sklavischen, welche nicht im eigenen Willen steht[5]). Aber alle diese Vorschriften werden doch nur gegeben, damit der Sklav ein passendes Werkzeug des Herrn sei, und streng gilt die Regel, daß keine Liebe des Herrn gegen den Sklaven und kein Recht des Sklaven gegen den Herrn statt-

---

1) Pol. I, 2; cf. ib. VII, 7.

2) Ib. I, 8.

3) Ib. I, 6.

4) Ib. I, 4. *διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου.*

5) Ib. I, 13. *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. — — ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον· ὥστε δῆλον, ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς καὶ τοσαύτης, ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων.* Ib. VII, 10; oecon. I, 5.

finde[1]); Aristoteles setzt wohl hinzu, nicht sofern er Mensch, aber wohl sofern er Sklav sei, indem zwischen allen Menschen Liebe, Gerechtigkeit und Vertrag stattfinden könne[2]); allein in der That weiß man nicht zu sagen, wo im eigentlichen Sklaven des Aristoteles noch der Mensch bleibe, und warum er nicht vielmehr hätte sagen müssen, ein Mensch, sofern er Mensch, könne eben nicht Sklav sein.

Ein ähnliches Verhältniß ist auch das der Kinder zum Vater; denn es beruht auf ähnlichen Gründen, indem der Sohn, ehe er zum Manne geworden, ein Theil des Vaters ist und ihm angehört[3]), auch noch nicht den vernünftigen Willen besitzt, um sich selbst regieren zu können. Doch muß das Verhältniß zwischen Vater und Sohn sich anders gestalten, als das Verhältniß zwischen Herrn und Sklaven, weil der Sohn schon gewissermaßen vernünftigen Willen besitzt, jedoch noch unvollendeten[4]). Daher ist nemlich der Sohn zum freien Staatsbürger bestimmt und die Staatsgewalt muß die väterliche Gewalt beschränken. Auch Aristoteles räumt, wie Platon, dem Staate ein großes Recht ein, über die Erziehung der Kinder zu wachen, doch will er sie nicht von ihrer natürlichen Fa-

1) Eth. Nic. VIII, 13; magn. mor. I, 34.

2) Eth. Nic. l. l.; cf. pol. I, 6 fin.

3) Magn. mor. l. l.; eth. Nic. V, 10. *τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις, ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἁπλῶς· τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ.* Es gehört zu dem griechischen Charakter des Aristoteles, daß er immer nur von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, nicht der Tochter und nicht zur Mutter spricht.

4) Pol. I, 13.

milie getrennt wissen. Aus demselben Grunde kann auch im Kinde eine Art der Tugend sich ausbilden, aber nur eine unselbständige, nicht eine Tugend im Verhältnisse zu ihm selbst, sondern im Verhältnisse zum Vater, welcher ein vollkommener Mensch ist und die Kinder in ihren Handlungen leiten soll [1]). So bezeichnet Aristoteles den Gehorsam der Kinder gegen den Vater. Auch ihre Dankbarkeit soll unbegrenzt sein, so wie die Dankbarkeit der Menschen gegen die Götter, weil sie ihr Sein, ihre Ernährung und Erziehung, Alles, was sie besitzen, vom Vater empfangen haben [2]). Der Vater dagegen soll seine Gewalt über die Kinder nur zu ihrem Nutzen gebrauchen, weswegen Aristoteles die väterliche Gewalt in der Familie mit der königlichen im Staate vergleicht [3]).

Von anderer Art ist das Verhältniß des Mannes und der Frau zu einander. Wenn es auch auf physischem Grunde beruht, so soll es sich doch zu einem sittlichen ausbilden, weil das Zusammengehören des Männlichen und des Weiblichen nicht bloß im Körper, sondern auch in der geistigen Verschiedenheit beider gegründet ist. Aristoteles will diese Verschiedenheit auch nicht bloß in einem Gradunterschiede finden, wie Platon; zwar ist auch ihm es ausgemacht, daß der Mann besser ist, als die Frau, und daß ihm daher die Herrschaft in der Familie gebührt [4]); allein

---

1) L. l. ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν τέλειον καὶ τὸν ἡγούμενον.

2) Eth. Nic. VIII, 16.

3) Ib. c. 12; eth. Eud. VII, 9; pol. I, 12.

4) Ll. ll.

die Geschäfte des Mannes im Hauswesen sind doch von anderer Art, als die Geschäfte der Frau, und die Tugend des Mannes unterscheidet sich von der weiblichen Tugend. Ein Mann würde feig genannt werden, wenn er nicht tapferer wäre, als eine Frau, und die Frau würde schwatzhaft erscheinen, welche sich so gebildet zeigte, wie der gute Mann. Im Hauswesen soll der Mann nach außen erwerben, die Frau nach innen bewahren. Dazu sind sie von Natur bestimmt, indem der Mann stärker und muthiger ist, die Frau schwächer und furchtsamer. Die Frau soll die Kinder ernähren, der Mann für ihre Erziehung sorgen. Die Frau ist nicht zu dienen bestimmt, wie der Sklav, vielmehr wo die Frau Sklavin des Mannes ist, wie bei den Barbaren, da ist es ein Beweis, daß unter ihnen das von Natur Herrschende nicht vorhanden ist, sondern Sklav und Sklavin sich verbinden. Die Frau aber soll von dem Manne regiert werden, weil sie zwar Willen hat, aber nur einen schwachen; deswegen ist das Verhältniß des Mannes zur Frau ein aristokratisches [1]). Das Verhältniß der Brüder gegen einander wird vom Aristoteles als ein Verhältniß der politischen Gleichheit betrachtet; im Ganzen aber ist ihm das Hauswesen eine Monarchie [2]).

Aus dem Hauswesen bildet sich nun zuerst die Gemeinde heraus, gleichsam durch Kolonisirung des Hauses. Sie besteht aus einer dauerhaften Gemeinschaft mehrerer

---

1) Pol. I, 2; 5; 12; 13; III, 4; oecon. I, 3; eth. Nic. V, 10; VIII, 12; eth. Eud. VII, 9.

2) Pol. I, 7; oecon. I, 1; eth. Nic. VIII, 12; eth. Eud. VII, 9.

Hauswesen. Wenn aber aus mehrern solchen Gemeinden alsdann eine Gemeinschaft erwächst, welche sich selbst genug ist für alle Bedürfnisse des Lebens, so ist ein Staat entstanden. Die Entstehung des Staates also leitet Aristoteles, wie Platon, daraus ab, daß die einzelnen Hauswesen und Gemeinden sich nicht genug sind, um alle Bedürfnisse zu befriedigen. Von dieser Seite aus gesehn, wird und ist der Staat nur des Nutzens wegen[1]; aber sein Zweck ist nicht nur, des Nutzens wegen zu sein und das zum Leben Nothwendige zu gewähren, sondern er soll auch zum guten und tugendhaften Leben führen und muß deswegen in einer gerechten Gemeinschaft der Bürger bestehn, welche durch Liebe zusammengehalten wird[2]. Daher unterscheidet Aristoteles den Staat auch vom Volke, welches durch Zusammenwohnen in demselben Lande und durch Verschwägerung und Verwandtschaft entstehen möchte; denn sonst könnte ein Staat auch aus Thieren oder Sklaven bestehn[3]; daher sind ihm auch Bürger eines Staates nicht die, welche in einem Lande wohnen, sondern welche an Gericht und an Herrschaft nach gerechter Einrichtung Theil haben, so daß erst unter Freien und Gleichen, welche in eine gerechte Gemeinschaft unter einander getreten sind, ein Staat besteht[4]. Aus diesem Grunde

1) Eth. Nic. VIII, 11.

2) Pol. I, 2. *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας, ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.* Ib. III, 1; 9. *τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον.*

3) Ib. II, 2; III, 9.

4) Pol. I, 7; III, 1; 9.

nennt er auch solche, welche in einem Staate wohnen, und zwar nicht Sklaven sind, aber doch nur schmutziges, einem Freien unwürdiges Geschäft treiben, und deswegen seiner Ansicht nach an Gericht und Herrschaft nicht theilhaben sollen, nur unvollkommene Bürger *), welche ihm im Grunde genommen von den Sklaven nicht wesentlich verschieden sind.

In der Politik des Aristoteles muß man nun zwei Bestandtheile sorgfältig von einander unterscheiden, wenn man ihren sittlichen Charakter beurtheilen will, nemlich das, was er schlechthin im Staate für gut findet, und das, was ihm nur eine bedingte Räthlichkeit hat. Da es ihm nemlich darauf ankommt zu zeigen, worin die vernünftige Einsicht des freien Bürgers bestehe, die vernünftige Einsicht aber nach den Umständen sich richtet, so hat er auch so viel als möglich die Mannigfaltigkeit der bestehenden Staatsverfassungen zu berücksichtigen, mögen sie lobenswerth sein oder nicht, und zu zeigen, wie in einer jeden derselben der Politiker zu verfahren habe. Ein solches Verfahren billigt er, doch nur bedingungsweise, und er bleibt mit Recht nicht dabei stehen, sondern eingedenk, daß der Staat einen sittlichen Zweck habe, will er nun auch zeigen, wie dieser auf das Beste erreicht werden könne, und so schwebt ihm ein Ideal der Staatsverfassung vor nicht weniger als dem Platon. Beide Theile seiner Politik hat aber Aristoteles etwas sorglos unter einander gemischt, und dadurch hauptsächlich entsteht die Verwirrung seines Werkes, über welche nicht selten geklagt worden ist.

---

*) Pol. III, 1; cf. ib. 5.

Wir finden auch, daß er den ersten Theil fast zu freigebig, den andern zu kärglich ausgestattet hat, und es scheint dies aus dem Bestreben zu fließen, auf das politische Leben, wie es zur Wirklichkeit kommen kann, einzuwirken, denn der Politiker soll nicht nur auf das Beste, sondern auch auf das Ausführbare sehn [1]), und dies liegt denn freilich nur in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen. Aristoteles geht in dieser Richtung so weit, daß er nicht nur Maaßregeln angiebt, die unvollkommenen Staatsverfassungen zu festigen, sondern selbst den Tyrannen, den Oligarchen und den ausgelassensten Demokraten Rathschläge ertheilt, wie sie ihren Staat durch Künste erhalten können, welche einem Macchiavelli zum Muster gedient haben [2]). Dabei kann natürlich nicht die Rede von Tugend oder Gerechtigkeit sein, sondern nur von deren Schein, und man könnte wohl fragen, warum Aristoteles solche unsittliche Vorschriften seiner Politik eingeschaltet habe, welche doch einen sittlichen Zweck hat. Einen Grund hiervon kann man wohl darin finden, daß er überhaupt der Veränderung nicht geneigt ist, denn nur der Schlechte suche sie [3]), und daß er selbst gute Veränderungen nur allmälig im Staate eingeführt wissen will. In dieser Rücksicht kennt er denn auch keine andere Tugend des Bürgers als die, durch welche die Staatsverfassung, in welcher er lebt, erhalten wird, und gesteht ein, daß in verschiedenen Staatsverfassungen verschiedene Tugend und verschiedene Gerechtigkeit

---

1) Pol. IV, 1.

2) Ib. V, 8 ff.; VI, 2 ff.

3) Eth. Nic. VII, 15.

herrsche; nur im besten Staate würde die Tugend des Mannes und die Tugend des Bürgers dieselbe sein, sonst aber müsse der gute Bürger nicht nothwendig ein guter Mann sein [1]. So genau ist den Alten, auch als sie schon nicht mehr an den gegebenen Formen des Staats in festem Glauben hingen, die Tugend des Mannes mit seiner politischen Wirksamkeit verbunden. Doch nicht Alles, was Aristoteles von dieser Art vorbringt, kann man aus seiner Scheu vor Staatsumwälzungen erklären. Vieles dieser Art fließt nur aus dem Bestreben, die Geschichte der Staaten als eine natürliche Entwicklung zu begreifen und Ursachen des Verfalls und der Erhaltung aller Formen der Gesellschaft anzugeben. In dieser Rücksicht ist seine Politik sehr lehrreich, wenn auch nicht eben in philosophischen Gedanken; denn sie stellt sich von dieser Seite nur als Klugheitslehre dar und schließt sich an die gewöhnlichen Formen des griechischen Staatslebens an, als ein Ergebniß der Geschichte und der Erfahrung.

Uns kommt es aber darauf an, das sittliche Maaß kennen zu lernen, welches Aristoteles an den Staat anlegt. Auch dies betrachtet er in doppelter Beziehung, theils in Rücksicht auf das schlechthin Wünschenswerthe, theils in Rücksicht auf die gegebenen Umstände [2]). Die Umstände, unter welchen ein Staat zur Wirklichkeit kommt, gehn hervor aus der Menge der Bürger und aus dem Lande, welches für ihre Bedürfnisse passend von ihnen be=

---

1) Pol. III, 4; 10; 11 fin.; 18.

2) Ib. IV, 1. *ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν.*

wohnt wird. Besonders aber ist die Beschaffenheit der Bürger zu berücksichtigen. Ihr gemäß muß sich die Staatsverfassung bilden; doch hängt jene und diese auch auf das Genaueste mit der Beschaffenheit des Landes zusammen. Aristoteles drückt es in Beziehung hierauf auf das Bestimmteste aus, daß er eine einigermaaßen erträgliche Staatsverfassung fast nur bei den Griechen für möglich hält. Denn Muth, als den Grund des sittlichen Begehrens, und Verstand müssen die Bürger des Staats haben; jener aber fehlt den Bewohnern des heißen Asiens, dieser den Bewohnern der kältern Gegenden Europa's, und nur die Griechen, welche in der Mitte wohnen, sind daher geschickt, eine gute Verfassung des Staats einzurichten [1]). Die Menge der Bürger muß nach Größe und Beschaffenheit bestimmt sein [2]). Ueber die Größe oder die Zahl der Bürger will Aristoteles keine genaue Vorschrift geben; nur so viel ist nöthig, daß sie nicht zu klein sei, um die Bedürfnisse zu befriedigen, und nicht zu groß, um nicht gut übersehen zu werden [3]). In Rücksicht auf ihre Beschaffenheit muß die Menge der Bürger in verschiedene Klassen sich theilen, welche ein bestimmtes Verhältniß zu einander haben, weil ein Ganzes ohne geordnete Glieder nicht sein kann. Nothwendig für einen jeden Staat sind Landbebauer und Handwerker, welche für das Bedürfniß

1) Pol. VII, 7; cf. probl. XIV, 15; 16. Doch wird die Staatsverfassung der Karthager einer Vergleichung gewürdigt. Pol. II, 11. Man sieht, wie die philosophische Untersuchung über diese Dinge von der Erfahrung abhängig ist.

2) Pol. IV, 12.

3) Ib. VII, 4.

der Nahrung sorgen, Krieger, welche innere und äußere Feinde bekämpfen, Reiche, welche den Bedürfnissen des Staates abhelfen, Priester zur Besorgung des Gottesdienstes und Richter zur Verwaltung der Gerechtigkeit [1]). Doch ist es nicht gerade nöthig, daß immer ein jeder Bürger nur einer dieser Klassen angehöre; umgekehrt aber können auch nicht alle diese Klassen in einem Menschen vereinigt sein; denn es kann nicht derselbe zugleich arm und reich sein, so daß die Armen und die Reichen zwei Hauptarten der Bürger auszumachen scheinen [2]). Es liegt hierin ein Tadel der Platonischen Staatseinrichtung, nach welcher das Eigenthum gemeinschaftlich sein soll. Unter den Gründen, welche Aristoteles dagegen anführt, sind bemerkenswerth, daß dadurch die Sorgfalt für die Güter, welche der Staat bedarf, geringer werden würde, indem man für das Gemeinsame weniger zu sorgen pflege, als für das Eigene, und die Tugenden der Freigebigkeit und der Mäßigkeit im Betragen gegen Andere aufgehoben werden würden. Besser sei es, den Besitz so einzurichten, daß er jedem eigen, der Gebrauch aber allen gemein sei vermittelst der Gesinnung der Bürger [3]). Damit steht auch in genauer Verbindung der Streit des Aristoteles gegen die Weiber- und Kinder-Gemeinschaft des Platon. Denn es würde durch die Gemeinschaft des Besitzes und der Familie der Begriff des Staates aufgehoben werden, welcher nur aus der Verbindung mehrerer Hauswesen erwächst.

1) Pol. VII, 8; cf. IV, 4.

2) Ib. IV, 4.

3) Ib. II, 3; 5.

Im Gegensatze gegen den Platon ist es der Grundsatz des Aristoteles, man müsse den Staat nicht zu sehr zur Einheit machen, sonst würde er zuletzt zu einem Menschen werden, welcher für sich nicht selbständig sein könne [1]). Wenn aus Armen und Reichen der Staat bestehen soll, so können auch die Vorschriften einiger Politiker nicht gebilligt werden, daß man auf Gleichheit des Vermögens hinarbeiten solle. Aristoteles findet dies unmöglich, da man zu diesem Zweck auch die Zahl der Kinder beschränken müßte, welches ohne große Neuerungen nicht angehe. Nur nach dem Mittlern habe man in dieser Rücksicht zu streben, damit weder Ueppigkeit, noch zu große Dürftigkeit entstehe, und viel wichtiger sei es, die Begierden gleich zu machen, als das Vermögen [2]). Außer der Ungleichheit des Vermögens ist aber auch die Verschiedenheit der Beschäftigungen im Staate nöthig. Aus demselben Grunde, aus welchem schon Platon, empfiehlt auch Aristoteles die Vertheilung der Arbeiten, und zwar nicht bloß für die nothwendigen Bedürfnisse des Lebens, sondern auch für die Verwaltung des Staats und für das Kriegswesen [3]). Man sieht hieraus, wie er zu einer Zeit lebte, in welcher der Krieg als ein künstliches Handwerk getrieben wurde. Nun ist es aber keinesweges nothwendig, daß in allen Staaten die Volksmenge auf gleiche Weise in die verschiedenen Klassen vertheilt sei, und auf die verschiedene Art der Bevölkerung kommt es haupt-

---

1) Ib. 2.

2) Ib. 7.

3) Ib. c. 11.

sächlich an, wie die Staatsverfassung sich gestalten wird [1]).

Die verschiedenen Arten der Staatsverfassungen hängen von der Anordnung der obrigkeitlichen Aemter, besonders der höchsten Gewalt ab [2]). Die höchste Gewalt aber ist entweder in der Hand Eines oder Weniger oder der Menge. Daraus ergeben sich also drei Arten der Staatsverfassung, welche, wenn sie zum gemeinen Besten verwaltet werden, das Königthum, die Aristokratie und die Volksherrschaft (*πολιτεία*) heißen, wenn sie dagegen nur zum Besten der herrschenden Gewalt dienen sollen, als Ausartungen anzusehn sind und dann die Namen der Tyrannei, der Oligarchie und der Demokratie erhalten [3]). Zur Unterscheidung der richtigen und der ausgearteten Staatsverfassungen dient es, daß in jenen die Gesetze und das Recht herrschen und die Bürger willig gehorchen, in diesen dagegen der Mensch herrscht und nach eigener Willkür gebietet [4]). Aristoteles ist den geschriebenen Gesetzen geneigter, als Platon; er hält es für eine Unvollkommenheit, wo solche nicht vorhanden sind [5]); doch gesteht er zu, daß die Herrscher des Staats auch eine rechtmäßige Gewalt über die Gesetze haben, denn das wahre Recht im Staate ist ihm das allgemeine Beste [6]), nur erscheint es

---

1) Ib. VII, 8.

2) Ib. III, 6. *ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων.*

3) Ib. 7; eth. Nic. VIII, 12; eth. Eud. VII, 9; rhet. I, 8.

4) Pol. III, 10; 11.

5) Ib. II, 10.

6) Ib. III, 11; 12 in. *ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον.* Ib. c. 16.

ihm als ein Verderben des Staats, wenn die menschliche Willkür gebietet und nicht das Gesetz nach richtiger Vernunft; denn das Gesetz als Herrscher anerkennen, heiße Gott zum Herrscher bestellen, den Menschen aber hinzusetzen, heiße das Thier hinzusetzen [1]). Die Eintheilung der Staatsverfassungen jedoch, welche wir so eben angegeben haben, bezeichnet nur die allgemeinsten Unterschiede; denn sie bezieht sich nur auf die oberste Gewalt. Es giebt aber mehr Gewalten im Staate und Aristoteles unterscheidet hauptsächlich drei dergleichen, die Gewalt, welche über die gemeinsamen Angelegenheiten des Staats beräth und beschließt, und diese ist ihm die höchste, dann die Gewalt, welche die obrigkeitlichen Würden an einzelne Bürger ertheilt, und endlich die richterliche Gewalt [2]). Diese Gewalten nun können verschiedenen Charakter haben und theils in der Hand Weniger, theils in der Hand des ganzen Volkes sein, so daß hieraus eine Mischung der Staatsverfassungen sich ergeben würde [3]). Also jene Eintheilung bezeichnet nur die reinen, nicht die gemischten Staatsverfassungen. Von den reinen Staatsverfassungen aber ist dem Aristoteles die beste das Königthum; dann folgt die Aristokratie und die schlechteste ist die Volksherrschaft. Am meisten entgegengesetzt ist dem Königthume die Tyrannei, und diese muß daher als die schlechteste unter den Ausartungen der Staatsverfassung angesehen werden; weniger schlecht ist die Oligarchie und die erträglichste unter den

---

1) Ib. 16; eth. Nic. V, 10.

2) Pol. IV, 14.

3) Ib. VI, 1.

Ausartungen ist die Demokratie, weil sie zwar der Volksherrschaft entgegengesetzt ist, aber doch näher dieser verwandt als die Tyrannei dem Königthume [1]). Wir haben schon beim Platon bemerkt, daß in dieser Zeit die politische Meinung der Griechen von der demokratischen Regierungsform meistens sich abwendete und der Aristokratie und dem Königthume sich geneigt zeigte. In dieser Richtung finden wir auch den Aristoteles. Er betrachtet im Grunde die Aristokratie und das Königthum von demselben Gesichtspunkte aus; beide Staatsformen bezeichnen ihm die Herrschaft der Guten, und wo diese Herrschaft gilt, da sind immer gute Gesetze und eine gute Verwaltung, mag Einer oder mögen Mehrere herrschen [2]). Aristokratie und Königthum sind die Staatsverfassungen, in welchen die Gewalt nach der Tugend vertheilt ist; nur wenige aber können in der Tugend sich auszeichnen, außer etwa in der kriegerischen Tapferkeit, so daß in der Volksherrschaft nur diese Tugend die Herrschaft führen kann vor allen übrigen [3]), was dem Aristoteles nicht billig, noch gut scheint. Nach

---

1) Pol. III, 7; IV, 2; eth. Nic. VIII, 12.

2) Ib. III, 15; 17; 18; IV, 8.

3) Pol. IV, 2; III, 7. *ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ᾽ ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ᾽ ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν· ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα.* Dies wird erläutert durch pol. III, 17. Das *ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν* hat man unrichtig erklärt, es sei besonders schwer, in der kriegerischen Tugend Großes zu erreichen, da es doch gerade das Gegentheil bedeutet, wie aus dem Zusammenhange und der Parallelstelle hervorgeht. Man muß bei *τὴν πολεμικὴν* aus dem Vorigen suppliren *πλείους χαλεπὸν κτλ.*

dieser Ansicht würden also Aristokratie und Königthum vor der Volksherrschaft den Preis haben, weil in jener eine vollkommnere Tugend herrschte, als in dieser. Doch es scheint, als wenn Aristoteles auch diesen Gegensatz nicht festgehalten hätte. Denn sonst wird auch der Grundsatz der Volksherrschaft dahin ausgesprochen, daß in ihr nach der Schätzung des Vermögens die Herrschaft vertheilt sei [1]), oder die Volksherrschaft wird auch wohl als eine Mischung der Oligarchie und der Demokratie beschrieben [2]), wornach sie gar nicht einmal eine reine Staatsverfassung sein würde, sondern eine gemischte aus zwei Ausartungen des Staatswesens. Man sieht also, daß Aristoteles hierin schwankt, und so kann man sich auch wohl nicht darüber täuschen, daß die ganze Eintheilung der reinen Staatsverfassungen nur auf einem unsichern Grunde beruht, indem Aristokratie und Königthum auf denselben Grundsatz zurückgehen, der Begriff der Volksherrschaft aber nicht bestimmt hervortritt. Am leichtesten scheint es uns, die Ansicht, welche dem Aristoteles vorschwebt, im Allgemeinen so zu fassen: da der

---

1) Eth. Nic. VIII, 12. *τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται· πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν.* Darauf deuten auch wohl andere Sätze über die Politie. Pol. IV, 9; VI, 6. Man kann zwar dies Princip mit dem vorigen gewissermaaßen verbinden; denn die Wohlhabenden sind auch die Hopliten (ib. IV, 3.); aber die Erscheinung würde hiernach zwar dieselbe sein, doch nicht der Grund; denn in der einen Ansicht ist die kriegerische Tugend, in der andern das Vermögen der Grund der politischen Gewalt. In populärer Rede ist dem Aristoteles auch die Oligarchie Timokratie. Rhet. I, 8.

2) Pol. IV, 8. *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας.* Dies muß aus Pol. IV, 3 und 12 erklärt werden.

Staat überhaupt nach der Gerechtigkeit strebt, die Gerechtigkeit aber in der analogen Gleichheit besteht, so kommt es darauf an zu bestimmen, worauf bei der analogen Gleichheit zu sehen sei. Es finden sich aber drei Punkte, nach welchen die Staatsgewalt vertheilt werden kann, Freiheit, Reichthum und Tugend, denn edle Geburt hat keinen Anspruch darauf, besonders gezählt zu werden, da sie nur auf Reichthum und Tugend gegründet ist, sofern diese von altersher vererbt worden. Die wahre Staatsverfassung ist nun die, welche nur auf die Tugend sieht; gemischte Staatsverfassungen aber, welche man Aristokratie oder Volksherrschaft im weitern Sinne nennen kann, ergeben sich, wenn man auf zwei oder drei dieser Punkte sieht, Aristokratie nemlich in einem untergeordneten Sinne des Wortes, wenn man alle drei Punkte berücksichtigt, Volksherrschaft, wenn nur Reichthum und Menge den Ausschlag giebt; reine Ausartungen endlich entstehen, wenn nur einer der beiden ersten Punkte zum Grundsatze des Staates gemacht wird; Oligarchie nemlich, wenn man nur dem Reichthume die Herrschaft zugesteht, Demokratie, wenn man nach Freiheit und Gleichheit aller Bürger strebt und die Zahl der Bürger, aber nicht ihre Art berücksichtigt *). Indem nun aber

---

*) Pol. III, 12 fin.; IV, 8. *δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετήν· ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία. — — ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία, πλοῦτος, ἀρετή· (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή) φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον; τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην.* Cf. pol. IV, 12; VI, 2.

Aristoteles ferner es für schwer oder unmöglich hält, daß die ganze Zahl freier Bürger in jeder Tugend ausgebildet sei, zieht er die Aristokratie der Volksregierung vor und verlangt von den freien Bürgern, daß sie wenigstens den Bessern zu gehorchen gelernt haben, d. h. daß sie der praktischen Einsicht ermangelnd, doch eine richtige Meinung über das Gute besitzen [1]). Ja schwierig oder unmöglich scheint es ihm sogar, daß auch nur mehrere Bürger zur Genauigkeit aller Tugend gelangt sind, und deswegen will er die Herrschaft eines Mannes, welcher gerecht und nach den Gesetzen der Vernunft die Bürger des Staats zur Tugend erziehe. Man stellt zwar gegen das Königthum die Meinung auf, daß, wenn auch in der Menge des Volkes der Einzelne schlechter wäre als der Einsichtige, doch Alle zusammengenommen dieselbe Summe der Einsicht besäßen, weswegen auch Solon nicht den einzelnen Bürgern, sondern nur ihrer Versammlung die Gewalt gegeben habe. Allein was würde wohl die Menge für Einsicht herausbringen, wenn es eine Menge von Thieren wäre? Und viele Menschen wären eben nicht besser als Thiere. Wollte man aber auch nur den bessern Bürgern die Gewalt übergeben, so wäre es doch ungereimt zu sagen, daß eine Menge Nicht-Einsichtiger bessere Einsicht ergeben würde als ein Einsichtiger, da nicht einmal mehrere Einsichtige bessere Einsicht gewährten als Einer. Ueberdies würde auch der König mit Freunden sich umgeben, welche seine Einsicht, wo sie mangelhaft, ergänzen könnten [2]). Um

1) Pol. III, 4.

2) Ib. III, 11; 16.

die Gegner des Königthums zu widerlegen, fragt Aristoteles, was man mit einem Manne, welcher an politischer Einsicht vor Allen sich auszeichne, anfangen sollte. Nicht zu billigen würde es sein, wenn man ihn tödten oder durch Ostrakismen verjagen wollte; frevelhaft würde es auch sein, wenn das Volk der Reihe nach über ihn herrschen wollte, ebenso als wenn Jemand über den Zeus zu herrschen sich herausnähme; denn wie ein Gott würde ein solcher unter den Menschen sein, wie ein Löwe unter den Hasen; daher bleibe nur übrig, daß Alle willig ihm gehorchten als einem ewigen Könige im Staate [1]). Dabei leugnet Aristoteles nicht, daß die gerechte Königsherrschaft viele Schwierigkeiten habe. Nicht leicht sind solche ausgezeichnete Männer zu finden, welche Könige zu sein verdienen. Schmählich würde es sein, einem Schlechtern und einem jeden, wie es sich eben trifft, zu gehorchen, und wenn er es auch als etwas Wahrscheinliches ansieht, daß die Tugenden forterben, so möchte es doch nicht immer der Fall sein. Deswegen ist er dem erblichen Königthume nicht geneigt. Sollte also der König, wenn er die Macht hat, seinem Sohne die Herrschaft nicht übergeben? Dies scheint über die menschliche Tugend hinauszugehen. Ueberdies ist es gefährlich, die Menge der Bürger von allem Antheile an der Staatsgewalt und an den Ehrenstellen auszuschließen, denn dies würde den Staat mit innern Feinden erfüllen. Daher zeigt er sich auch hierin wieder, so wie überhaupt [2]), einer gemischten Verfassung geneigt. Der König soll so

---

1) Ib. III, 13; 17.

2) Ib. II, 6.

viel Macht haben, daß sie größer ist als die Macht jedes Einzelnen und auch Mehrerer zusammen, geringer aber, als die Macht des ganzen Volkes. Deswegen und damit die königliche Herrschaft durch Mäßigung dauerhafter werde, findet er es auch gut, den Königen Wächter an die Seite zu setzen [1]).

Doch ein Hauptverdienst der Aristotelischen Politik ist es, daß sie den Gedanken überall festhält, Eines passe nicht für Alle. Am meisten ist bei der Staatseinrichtung die politische Tugend der Bürger zu berücksichtigen. Für das Königthum paßt eine solche Volksmenge, welche fähig ist, ein an politischer Tugend hervorragendes Geschlecht zu ertragen, für die Aristokratie eine solche, welche tugendhaften Männern zu gehorchen geneigt ist, für die Volksherrschaft endlich eine kriegerische Bevölkerung, welche beherrscht werden und herrschen kann nach dem Gesetze, welches dem Verdienste gemäß auch den Armen die Würden ertheilt [2]). Die Verschiedenheit der politischen Tugend steht aber auch mit der Verschiedenheit der Beschäftigung in naher Verbindung. Die passendste Bevölkerung für die Demokratie sind die Landbebauer und dann die Hirten, denn da diese arm sind und für ihre Bedürfnisse sorgend wenig Muße haben, so sind sie auch nicht so leicht zu Unruhen geneigt und streben nicht zu eifrig nach politischen Versammlungen und Ehren. Wo Handwerker und Tagelöhner die größere Menge des Volkes bilden, da wird leicht die äußerste und ausgelassenste Demokratie sich erzeugen [3]). Pferdezucht

1) Ib. III, 15; V, 11.
2) Ib. III, 17.
3) Ib. VI, 4.

dagegen, weil sie Reichthum voraussetzt, paßt für die Oligarchie, und auch die Schwerbewaffneten neigen sich dieser Staatsverfassung zu [1]). Nicht weniger hat die Verschiedenheit des Landes Einfluß auf die Verfassung. Eine Akropolis ist oligarchisch und monarchisch, plattes Land demokratisch, aristokratisch dagegen ist ein Land, wo viele feste Oerter sind [2]). Dies sind einzelne Bemerkungen, in welchen die politische Einsicht weiter entwickelt werden soll. Aehnlicher Art ist es auch, wenn Aristoteles für verschiedene Staatsverfassungen auch verschiedene Gesetze und verschiedene Erziehungsweisen verlangt und darüber Vorschriften giebt, welche zu sehr in das Besondere eingehen, um philosophischen Gehalts sein zu können [3]).

Es herrscht hierbei die Ansicht, welche durch die Aristotelische Ethik hindurchgeht, daß wir bei der Unvollkommenheit menschlicher Dinge zufrieden sein müßten, nicht das Beste, aber das Ausführbare zu erreichen. Damit verbindet sich auch der andere Gedanke seiner Ethik, daß wir nach dem Mittlern streben sollen, doch nicht ohne einige Abänderung, und zwar eine sehr bedeutende, zu erfahren. Durch die tugendhafte Mitte soll das glückselige Leben erreicht werden; da nun die politische Verfassung auch eine Art des Lebens, das Leben des Staats ist, so muß auch ihre Einrichtung nach dem Mittlern streben [4]).

---

1) Ib. 7.

2) Ib. VII, 11.

3) Ib. VI, 1 fin.; V, 9.

4) Ib. IV, 11. *ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ᾽ ἀρετὴν ἀνεμπό-*

Aber natürlich treten nun auch hier dieselben Schwierigkeiten über die Bestimmung der richtigen Mitte hervor, welche wir schon bei der Ethik gefunden haben. Man kann nicht sagen, daß Aristoteles aus ihnen sehr geschickt sich herausgezogen hätte. Kurzweg faßt er den Begriff der Mitte in dieser politischen Bedeutung mit Uebergehung der Freiheit und der Tugend in Beziehung allein auf den Reichthum, welches, was die Tugend betrifft, nur dadurch entschuldigt wird, daß Aristoteles bemerkt, der mittlere Stand der Glücksgüter sei auch geeigneter, uns der Tugend gehorsam zu bilden, als das Uebermaaß in Ueberfluß oder Mangel. Aber auch den mittlern Stand des Reichthums weiß er nicht anders zu bestimmen, als nur im Gegensatze gegen die Armen und übermäßig Reichen im Staate[1]), wobei man wohl nicht umhin kann, das natürliche Maaß der Wohlhabenheit in Beziehung auf die Bedürfnisse zu vermissen[2]). Seine Meinung ist nun aber die, daß die beste Staatsverfassung, zwar nicht überhaupt, aber doch von den am leichtesten ausführba-

---

διστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

1) L. l. *ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τό μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων· ῥᾴστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν κτλ.*

2) Nur schwach wird dies angedeutet. L. l. *οὐσίαν — μέσην καὶ ἱκανήν.*

ren, sich ergeben würde, wenn der Gesetzgeber ein Uebergewicht der Wohlhabenden über die Armen und Reichen anträfe, entweder schlechthin, oder doch so, daß er zu diesen sich schlagend ihnen die Herrschaft sichern könnte [1]). Wo auch dies nicht stattfände, da werde sich entweder, wenn die Reichen das Uebergewicht hätten, Oligarchie, wo die Armen, Demokratie ergeben, und der Gesetzgeber könnte nur dahin streben, in beiden Fällen auch die Mittlern zur Staatsgewalt zuzuziehen [2]), in der Hoffnung vielleicht, daß sie auf solche Weise im Stande sein würden, allmälig mehr und mehr zur Herrschaft zu gelangen und dadurch ein jedes Uebermaaß abzuschneiden.

Nur einen Blick wollen wir noch werfen auf das, was Aristoteles für die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung, so weit sie unter Menschen möglich, als wünschenswerth aufstellt. Die Glückseligkeit und Tugend des Staates, wonach der Gesetzgeber zu streben hat, wird vom Aristoteles ganz wie die Glückseligkeit eines Mannes betrachtet [3]). Es gehören zu ihr die Güter des Aeußern, des Körpers und der Seele. Die äußern Güter und das,

---

1) L. l.

2) Ib. 12. *δεῖ δ' ἀεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προςλαμβάνειν τοὺς μέσους.*

3) Ib. VII, 1. *ἐχόμενον δ' ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν. οὐδὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως· ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὧν μετάσχων ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων.* Ib. 2.

was auf den Körper sich bezieht, sind dem Aristoteles die Materie des Staats, ohne welche der Politiker sein Werk nicht gut vollbringen kann [1]). Zuerst gehört eine Menge der Menschen zum Staate, welche genugsam ist zur Selbständigkeit des Lebens. Doch darin besteht nicht die Größe des Staats, daß er viele Menschen in sich faßt, sondern auf die Zahl der Bürger ist zu sehen und auf die Macht, welche aus ihr entspringt. Wie wir schon früher sahen, darf aber die Zahl der Bürger auch nicht zu groß sein, damit sie leicht übersehen werden könne [2]). Dann wird ein Land verlangt, welches Alles hervorbringt, was zu den Bedürfnissen der Bürger gehört. Weder eine zu große Ausdehnung, welche schwer überblickt wird, noch ein zu großer Reichthum des Landes und der Bürger, welcher zu Uebermuth verführt, scheint dem Aristoteles wünschenswerth. Er will das Mittlere bewahrt wissen [3]). Eine Lage des Landes, welches zugleich am Lande und am Meere grenzt, ist gut für die Herbeischaffung der Bedürfnisse und für die Sicherheit; auch soll für den Fall des Krieges das Land schwer zugänglich sein, aber leichte Ausgänge haben. Befestigungswerke werden empfohlen; auch eine Seemacht ist gut, aber keine zu große, denn das Schiffvolk taugt nicht zur Verwaltung des Staats. Das Land soll überdies eine gesunde Lage haben [4]). Be-

---

1) Ib. 4. *ὥσπερ γὰρ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς οἷον ὑφάντῃ καὶ ναυπηγῷ δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν· — — οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.*

2) L. l.

3) Ib. 5; cf. IV, 11.

4) Ib. VII, 5; 6; 11.

dingung eines jeden Staates ist, wie früher bemerkt, die Vertheilung der Arbeiten und mithin eine Volksmenge, welche in verschiedenen Werken beschäftigt ist. Für den besten Staat aber wünscht Aristoteles eine solche Einrichtung, daß die Landbebauer, die Handwerker und Marktleute von den Kriegern und Verwaltern des Staats förmlich nach Art des Kastenwesens geschieden sind; denn das Leben jener ist unedel und der Tugend entgegen. Die Bürger des Staats müssen Muße haben zur Entstehung der Tugend und zur Uebung politischer Thaten; an Muße aber gebricht es den Landleuten und den Handwerkern. Demnach werden alle die Klassen der Gesellschaft, welche für die Bedürfnisse sorgen, vom Aristoteles zu unvollkommenen Bürgern oder zu Sklaven bestimmt. Die echten Bürger sollen wohlhabend sein und das Land besitzen [1]). Er hält es für gut, daß in der besten Staatsverfassung das Land in zwei Theile getheilt sei, in Staatseigenthum und in Privateigenthum; das erstere zu den Bedürfnissen des Staats, den gemeinschaftlichen Mahlen und dem Gottesdienste; das andere zu den Bedürfnissen der einzelnen Familien. Den letztern Theil will er wieder in zwei Theile getheilt haben, in den, welcher um die Stadt herumliegt, und in den an den Grenzen, damit die Bürger einstimmig sind bei Kriegen gegen die Nachbarn [2]). Die echten Bürger, welche die Waffen und die Macht haben, von der Staatsverwaltung zurückzuhalten, ist unmöglich. Die Staatsgewalt soll daher so vertheilt werden, daß die jün-

1) Ib. 9; 10.

2) Ib. 10.

gern Bürger den Staat im Kriege vertheidigen und gehorchen, die ältern aber die Verwaltung führen, die abgelebten Greise endlich der Gottesverehrung vorstehn. Dies sei der Natur gemäß; denn ein anderes kräftigeres Alter gehöre zum Kriege, ein anderes verständigeres Alter zu den Staatsgeschäften. Durch diese Einrichtung würde auch die innere Ruhe erhalten werden, denn für die Jungen sei es nicht schimpflich, der ältern Obrigkeit zu gehorchen, da sie selbst zu gleicher Ehre zu kommen hoffen dürften, und zuerst müsse man gehorchen lernen, um nachher befehlen zu können *).

Diese Vorschriften jedoch berühren nur ganz äußerlich den eigentlichen Zweck des Staats, das tugendhafte Leben der Bürger. Auf diesen hat der Gesetzgeber hauptsächlich zu sehen. Aristoteles tadelt die gewöhnlichen Politiker und Gesetzgeber sehr streng, daß sie mehr auf das Nothwendige, als auf das Schöne, mehr auf den Krieg und die Unmuße, als auf den Frieden und die Muße gesehen hätten. Ihr Bestreben sei vielmehr gewesen, das Land und die Menge der Unterworfenen groß zu machen, als den Staat gerecht und weise. Dies sei eine falsche Politik, nur die kriegerische Tugend zu üben, und noch mehr, sie nur zu üben, um solche zu Sklaven zu machen, welche es nicht verdienen; denn der Krieg sei nur dazu, daß man selbst nicht in Sklaverei falle, und daß man Sklaven gewinne, welchen die Sklaverei natürlich und nützlich ist. Das sei nicht politisch, was nicht einmal gesetzlich sei, und Niemand sollte vorschreiben, daß man gegen die Feinde wild und

*) Ib. VII, 9; 14.

gegen die Freunde zahm sei; man scheine die Politik mit der despotischen Herrschaft zu verwechseln, und was man gegen sich selbst nicht für gerecht erkenne, das schäme man sich nicht gegen Andere zu üben. So streitet Aristoteles gegen die Vergrößerungssucht der Staaten und besonders gegen die, welche die spartanische Politik gelobt hatten. Ihre Früchte zeigten sich; denn wenn die Bürger nur für den Krieg erzogen worden, so könnten sie den Frieden nicht ertragen und gingen in ihm unter. Wenn Jemand glauben sollte, die praktische Thätigkeit des Staats im Kampfe gegen das Aeußere gehöre zur Glückseligkeit desselben, so irre er, denn der Staat könne in sich selbst genug praktische Thätigkeit üben. Der Krieg sei nur wegen des Friedens; die Unmuße nur wegen der Muße. Nicht in der Tapferkeit allein bestehe die Tugend des Staats, sondern auch in der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Weisheit; die Tapferkeit sei für den Krieg, die Weisheit oder die Philosophie für die Muße und die beiden übrigen Tugenden für beide, doch mehr für den Frieden; auf diese Tugenden daher habe der Gesetzgeber hauptsächlich sein Augenmerk zu richten *). In dieser platonisirenden Form

*) Pol. VII, 2. *ἀλλ' ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἴεσθαι εἶναι· καὶ ὅπερ αὑτοῖς ἕκαστοι οὔ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ συμφέρον, τοῦτ' οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες· αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὑτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων.* Ib. 3. *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν· πολλαὶ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεώς εἰσιν.* Ib. 7; 14; 15. *τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας. — — ἀνδρίας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν*

drückt Aristoteles den Gedanken aus, daß der Staat die Gesammtheit der Tugenden zu üben habe, und der Zweck der Politik besteht ihm nur darin, die Bürger gut zu machen und den Gesetzen gehorsam [1]). Dazu gehört aber, wie wir wissen, eine richtige Erziehung, in welcher Aristoteles mit dem Platon die wahre Kraft des Staates sucht. Denn dieser ist ja nur deswegen nothwendig, weil der Mensch weder allein leben, noch allein gut leben kann, sondern der Erziehung und der fortwährenden Leitung durch das Gesetz bedarf, um zur Ausbildung der Tugend zu gelangen.

Mit derselben scheinbaren Gründlichkeit, mit welcher Platon, will Aristoteles dem Staate die Sorge für den ersten Ursprung des Menschen übertragen. Damit die Körper der zu Erziehenden möglichst gut werden, gebührt dem Staate die Aufsicht über die Ehen. Doch beschränken sich die Vorschriften des Aristoteles hierüber auf das Alter und die körperliche Beschaffenheit der Ehegenossen. Auch das Verhalten der Weiber während der Schwangerschaft soll durch Gesetze geordnet werden. Nächstdem aber befiehlt er, keine verstümmelte Geburt aufzuziehen; auch die Zahl der Geburten will er beschränken, und damit sie nicht überschritten werde, hält er es nicht für sündhaft, vor der Geburt die Frucht abzutreiben; denn erst nachdem Empfindung und Leben entstanden sei, müsse es für Frevel gehalten werden, das Kind zu tödten [2]). Nach der Geburt beginnt sogleich

---

ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν.

1) Eth. Nic. I, 13.

2) Pol. VII, 16.

die Erziehung, welche es zuerst mit dem Körper zu thun hat, durch diesen auf das Begehren und durch das Begehren auf die Vernunft einwirkt, so daß zuerst auch der Körper, dann das Begehren und zuletzt die Vernunft berücksichtigt werden muß [1]). Bis zum siebenten Jahre sollen die Kinder zu Hause erzogen werden; diese Zeit ist hauptsächlich der Ernährung und Uebung des Körpers gewidmet; er soll kräftig ernährt und geübt und nicht verzärtelt werden. Man muß auch die Kinder so wenig als möglich mit den Sklaven verkehren lassen und überhaupt dafür sorgen, daß sie nichts Schimpfliches hören oder sehen. Bis zum fünften Jahre ist die Erziehung noch nicht auf die Wissenschaft gerichtet; dann aber bis zum siebenten Jahre muß man die Kinder schon schauen lassen, was sie später lernen sollen. Auf diesen ersten Zeitraum der Erziehung folgen zwei andere, vom siebenten Jahre bis zur Mannbarkeit und von dieser wieder bis zum einundzwanzigsten Jahre [2]). Während dieser Zeit soll die Erziehung eine öffentliche des Staates sein, weil der ganze Staat *einen* Zweck hat und deswegen auch alle Bürger *eine* Erziehung erhalten müssen [3]). Aristoteles aber hat diesen Theil der Erziehungslehre nur sehr kurz berührt. Ueber die Verschiedenheit der beiden letzten Zeiträume sagt er fast

---

1) Ib. 15 fin. *διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως· ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.*

2) Ib. 17.

3) Ib. VIII, 1; eth. Nic. X, 10.

gar nichts [1]) und über die Erziehungsmittel giebt er auch nur die gewöhnliche Meinung seiner Zeitgenossen an, nach seiner Gewohnheit in einzelnen Bemerkungen, besonders über die Musik, weitläuftiger sich ausbreitend. Vier Hülfsmittel für die Erziehung werden gewöhnlich gebraucht, Grammatik, Zeichenkunst, Gymnastik und Musik. Grammatik und Zeichenkunst dienen hauptsächlich für das Bedürfniß, die letztere doch auch zur Beurtheilung des Schönen; die Gymnastik übt den Körper und soll zur Tapferkeit führen; die Musik mit Gesang, soweit sie für die Erziehung ist, wird wegen ihres Einflusses auf die Sitten gelobt, in welcher Beziehung jedoch ihr Gebrauch auch beschränkt werden muß. Sie hat aber auch außerdem noch andern Nutzen; sie dient zur Reinigung der leidenden Zustände der Seele, worauf auch die Tragödie abzweckt, zur Erholung und zur Ausfüllung der Muße [2]). Daß Aristoteles diesen letztern Punkt auch in Beziehung auf andere Erziehungsmittel nicht weiter ausgeführt hat, darin finden wir besonders den letzten Theil seiner Politik mangelhaft. Er hat ihn vielleicht nicht vollendet. Denn da ihm das Leben im Frieden und in der Muße der eigentliche Zweck ist, so mußte er doch wohl hauptsächlich zeigen, wie die künftigen Bürger des Staates zu den Künsten des Friedens, zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit und endlich zur Philosophie angeleitet werden sollten. Davon aber giebt er nur wenig an, was meistens in den beschränkten Kreis der Musik

---

1) Nur pol. VIII, 4 gegen das Ende kommt eine Bemerkung darüber vor.

2) Pol. VIII, 3 ff.; poet. 6.

fällt; denn die Musik faßt er nicht in der weitern Bedeutung auf, in welcher Platon sie als Bildungsmittel der Jugend und als Beschäftigung des Alters sich denkt. Nebenbei erwähnt er wohl, daß die Jugend auch in den freien und edeln Wissenschaften geübt werden dürfe, so weit nemlich das Sitzen bei ihnen nicht dem Körper oder der Tugend der Seele schade*); aber überhaupt hat er doch nicht gezeigt, wie von dem Begehren aus auch die Vernunft der Bürger gebildet werden sollte.

Und so stellt uns denn auch die Politik und mit ihr die Ethik des Aristoteles das Bild eines Werkes dar, welchem zu seiner völligen Vollendung gleichsam der Kopf fehlt. Wir sind geneigt anzunehmen, daß Aristoteles nicht wie Platon im Sinne hatte, in seiner Politik den Weg zu zeigen, auf welchem der Mensch zur Philosophie gebildet werden könne; diesen Weg glaubte er vielleicht in seiner Logik und in seiner Physik hinlänglich gezeigt zu haben, vielleicht hielt er auch dies für eine Sache, welche der Politik fremd bleiben müsse, weil es nur Wenigen vergönnt sei, zur Philosophie zu gelangen. Aber würden nicht doch diese Wenigen die wahren Herrscher, die wahre Seele, der Zweck des Staates sein? Und wenn auch anderswo hinlänglich gezeigt sein sollte, wie der Mensch zur Philosophie gelange, war es nicht nothwendig, hier wenigstens die Verbindung anzugeben, in welcher die Anstalten des Staats mit der Ausbildung zur Philosophie stehen sollten? Selbst wenn Aristoteles es für genügend für die Zwecke des Staats

---

*) Ib. VIII, 2 fin. *ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον· προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις.*

halten sollte, nur für die Erziehung solcher Bürger zu sorgen, welche in mittelmäßiger Tugend geübt sind, würden wir seine Pädagogik für lückenhaft halten müssen. Genug, wie wir uns auch wenden, der Aristotelischen Politik scheint die letzte Vollendung zu fehlen. Und in der That die ganze Lehre des Aristoteles zeigt sich uns in diesem Lichte. Wir möchten sie mit solchen Werken der Kunst vergleichen, welche bestrebt sind, in das Einzelste einzudringen und überall den größesten Reichthum an Gedanken zu entwickeln, welche aber über der Mannigfaltigkeit und Größe der Aufgabe nicht zur Vollendung gelangen können.

Ueberall zieht uns beim Aristoteles der tiefe Geist an, mit welchem er in die Masse des Gegebenen eindringt, fest davon überzeugt, daß in ihr der vernünftige Gedanke herrsche. Ihn an das Licht zu ziehen, dies ist sein Geschäft, dies will er leisten, und so sondert er denn in seinen Gedanken scharf unterscheidend die Fülle der flüchtigen Erscheinungen und indem er sich ihr hingiebt, weiß er sich ihrer zu bemeistern. Aber eben deswegen fehlt ihm auch nicht der kühne Ueberblick über das Ganze und die Kunst, die Ergebnisse seiner einzelnen Untersuchungen zu einer allgemeinen Lehre zusammenzufassen; vielmehr seine Ansicht von der Wissenschaft überhaupt fordert ihn auf, von dem Allgemeinen ausgehend das Einzelne zu begründen. Wie ist es nun dennoch geschehen, daß wir ihn nicht selten vergeblich bemüht finden, seine allgemeinen Grundsätze über die Wissenschaft und ihre Gegenstände mit dem Ergebnisse seiner reichen Erfahrung in einen vollständigen Einklang zu bringen? Seine Erfahrung mag noch nicht vollständig genug, oder seine allgemeinen Grundsätze mögen nicht überall

genügend sein. Wie dem auch sei, nach beiden Seiten blickt er, keiner von beiden Bestandtheilen soll unter seinen Händen Schaden leiden. Der Mensch hat keinen sicherern Ausgangspunkt für seine Forschung als die Erscheinungen; an ihnen darf man nichts mäkeln, ihnen darf man nichts vergeben; frevelhaft würde es sein, in seinen Gedanken gleichsam zum Mitbildner der erscheinenden Welt sich aufwerfen zu wollen *). Von der andern Seite, was ist nöthiger in der Wissenschaft, als zu dem Begriffe und dem Wesen der Dinge zu gelangen und von ihm ausgehend zu begreifen, was nothwendig ist? Was ist edler als die Vernunft, der Anfang aller Dinge und der Zweck, in dessen Vollendung, soweit sie uns möglich ist, unser ganzes Wesen und Sein besteht? Wenn nun von dieser Seite Alles in die Gewalt der Vernunft, welche die Welt bewegt, gegeben werden möchte, so läßt doch dagegen die Erfahrung nicht zu, Alles in einem so vollkommenen Lichte zu erblicken. Woher sonst die vielen Unvollkommenheiten in dieser Welt, woher die Zufälligkeiten, die Ausnahmen von den Gesetzen der Natur? woher daß wir in einer so wenig nach dem Gesetze der Gerechtigkeit geordneten Gesellschaft uns abmühen müssen, wir, die wir doch als einsichtige Griechen noch bei Weitem alle Barbaren übertreffen? Es läßt sich nicht leugnen, daß in dieser Gegend unter dem Monde der Zufall mehr waltet, als das vernünftige Gesetz; aber diese Gegend ist denn freilich auch nur ein kleiner Theil der ganzen Welt, fast für nichts zu rechnen

*) Met. I, 5; de coelo II, 13. πειρώμενοι συγκοσμεῖν von den Pythagoräern.

gegen das Ganze. Aristoteles sieht, daß es ihm unmöglich fällt, die Vernunft ganz mit der Erfahrung zu versöhnen; so giebt er denn einen Theil der Welt auch theilweise der Unvernunft Preis und unglücklicher Weise ist dies der Theil, in welchem wir uns befinden. Das Andere, wohin unsere Erfahrung nicht reicht, sich besser zu denken, hindert ihn nichts. Seine Erfahrung aber über unsere Erde und über unser Leben läßt er durch die Begriffe der Vernunft sich nicht rauben und diese heilige Scheu vor der Erfahrung muß ihm unsere Achtung gewinnen.

Wir finden denselben Geist in seiner Ansicht von der Wissenschaft, wie in seiner Ansicht vom thätigen Leben. Er ist ein Mann, welcher alles Höhere und Höchste, das wahre Ideal des Göttlichen wohl anzuerkennen geneigt ist. Er hatte es schon beim Platon kennen gelernt. Und so preist er denn, wie dieser, den höchsten Gott, die Vernunft, welche Alles bewegt, welche selbst in unsere Seele herabsteigt, um hier der Wahrheit, der Wissenschaft, der wahren Tugend eine Stätte zu bereiten. Allein mit kaltem Scharfblicke den Lauf der Natur, das Schwankende unserer Sitten beobachtend, findet er, daß doch für uns dies Ideal nicht paßt, daß nur wie ein Fremdling das Göttliche zu uns gelangt und in der beständigen Bewegung unseres Seins und Lebens kaum sich festhalten läßt. Darum ist ihm die Wissenschaft selbst etwas Vergängliches, die Tugend zwar bleibender, ihre Uebung aber doch dem wechselnden Spiele des bewegten Lebens unterworfen und die Glückseligkeit hängt ihm von den Zufällen des Glückes ab. Der Wirklichkeit unserer Welt also ist dies Ideal versagt. Und doch ist die Wirklichkeit die Wahrheit. Bei der Beob-

achtung dieser traurigen Wahrheiten verzweifelt er nun nicht, sondern auch dies gehört zu seinen Tugenden, daß er in die Wirklichkeit sich zu finden weiß und ihr, so viel als möglich ist, abzugewinnen sucht. Er meint zwar, der Mensch sei ein gar geringes und dürftiges Wesen, aber er findet sein Leben noch immer lebenswerth und dahin ist sein Streben gerichtet, daß er es wahrhaft lebe, nicht nach eiteln Idealen vergebens sich abmühend, sondern die Wirklichkeit mit regster Thätigkeit ergreifend.

Platon und Aristoteles sind oft und lange die Führer der spätern Unselbständigkeit in der Philosophie gewesen; sie sind deswegen oft mit einander verglichen worden. Wir wollen sie als solche nicht vergleichen; denn ebenso oft als ihr Name fast abgöttischer Verehrung gedient hat, ebenso selten ist ihre Lehre verstanden worden. Uns führt zur Vergleichung beider nur der geschichtliche Gesichtspunkt, nach welchem wir forschen müssen, wie aus einem solchen Lehrer ein solcher Schüler habe werden können. Doch erregt es unsere Aufmerksamkeit, daß so oft Parteiungen an diese Namen sich angeschlossen haben; denn ganz in Unwissenheit ist es wohl nicht geschehen; eine dunkele Kunde von der Eigenthümlichkeit beider Philosophen mochte dabei zum Grunde liegen. Aber auch von der andern Seite ist behauptet worden, der Streit beider unter einander sei nur scheinbar, oder beziehe sich nur auf Nebendinge, wesentlich sei ihre Uebereinstimmung. Man muß gestehen, daß beide Parteien etwas gesehen haben. Aristoteles ist kein so unfähiger Schüler des Platon gewesen, daß er nicht die Wahrheit hätte erkennen sollen, welche in der größern Masse seiner Lehren lag; aber er fand sie auch mit einer

Art des Irrthums versetzt, welche ihn zwang, indem er sie auszuscheiden bemüht war, einen ganz eigenen Weg in der Philosophie zu gehen. In diesem Verhältnisse haben wir Beider Lehren mit einander zu vergleichen.

Am meisten finden wir den Aristoteles als einen eifrigen Gegner der Platonischen Lehre, wo es sich um die Begründung der Erscheinungen vermittelst der Ideen handelt. Wir können ihn nicht darüber tadeln, daß er die Lehre, wie aus dem Verhältnisse der Ideen zu einander die Erscheinung hervorgehen sollte, nur in dem Lichte einer willkürlichen Annahme und phantastischen Vorstellungsweise erblickte, besonders wenn wir bedenken, wie sehr diese Lehre bei den Nachfolgern des Platon ausgeartet war. Aber freilich finden wir den Ausweg, welchen Aristoteles nahm, auch nur insofern besser, als er sich einer strengern Lehrform bequemte, ohne doch die Schwierigkeit wahrhaft zu lösen. Denn indem er die Materie als einen ewigen Grund der Erscheinungen setzte oder, um uns bestimmterer Ausdrücke zu bedienen, indem er ein ewiges allgemeines Vermögen der Natur zu entgegengesetzten Erscheinungen neben der ewig wirksamen Thätigkeit Gottes annahm, bildete er zwar den Begriff der Materie zu einer Allgemeinheit und Bestimmtheit aus, welche er früher nicht gehabt hatte, und befestigte dadurch ein nothwendiges Element unserer Wissenschaft, aber er gab auch dadurch Ursach zu der oft wiederholten Beschwerde, daß seine Philosophie, indem sie die Welt ewig mache und neben Gott stelle, nicht aus e i n e m Grunde Alles erkläre. Und ganz ungerecht können wir diese Klage nicht finden. Denn zwar ist das Materielle dem Aristoteles etwas sehr Untergeordnetes, indem es als

ein durchaus Leidendes, als ein von aller Wirklichkeit Entblößtes gedacht werden soll; aber wir haben doch gesehen, daß es die Vielheit bewirkt, daß es das ungeregelte, manchen Zufälligkeiten unterworfene Werden veranlaßt und überhaupt nicht zuläßt, daß die Welt zu einer reinen Vollkommenheit sich gestalte. So wie nun in der Welt die Unvollkommenheit nothwendig ist und nie aufhören wird, so muß natürlich auch die menschliche Wissenschaft unvollkommen sein und bleiben. Wir haben gefunden, daß dem Aristoteles der Mensch als ein überaus Kleines in der Welt erschien, daß er ihn in der großen Masse der Welt fast ganz verschwinden ließ. Wie kann nun seine Wissenschaft von größerer Bedeutung sein, als seine Lage in der Welt? Man würde die Lehre des Aristoteles ganz verkennen, wenn man glaubte, sie gehe auf eine vollkommene Wissenschaft aus. Dem Menschen ist eben nur wenig vom wissenschaftlichen Leben gegönnt; die einzelnen Wesen, welche doch den nächsten Grund aller Erscheinungen bilden, sind unübersehbar, auch kann ihr Wesen wegen der materiellen Mischung in ihm nicht erklärt werden; die Reihe der Ursachen geht in das Unendliche. Die Wissenschaft, welche Aristoteles sucht, ist nicht einmal unfehlbar; denn in vielen Fällen können wir nicht ein ganz unumstößliches Gesetz finden, sondern nur das, was gewöhnlich geschieht, als Gesetz aufstellen, weil Zufälliges in die Erscheinung sich einmischt, weil das Handeln des Menschen keinen zuverlässigen Grund hat, weil auch die Natur Fehlgriffe machen kann.

Diese Eingeständnisse liegen allerdings auch zum Theil in dem Sinne der Platonischen Lehre und man kann den

Aristoteles nur deswegen loben, daß er sie deutlicher aussprach, als sein Lehrer. Aber man kann auch nicht verkennen, daß dies mit einem Mangel der Aristotelischen Ansicht zusammenhängt, welcher, wesentlich in die Gestaltung seiner Lehre eingreifend, einen Hauptunterschied zwischen ihr und der Platonischen Philosophie begründete. Es ist dies die Scheu des Aristoteles vor den Idealen, welche für unsere beschränkte Lage in der Welt nicht zu passen scheinen. Die Philosophie des Aristoteles berücksichtigt viel mehr die besondern Zustände des Menschen auf der Erde; sie will eine Wissenschaft nur für diese, während die Wissenschaft, welche Platon sucht, über die beschränkten irdischen Verhältnisse sich hinausschwingen soll, um den Menschen nicht zu betrachten in seinem gegenwärtigen Elende, sondern von diesem befreit in einem reinern, vom Körper entfesselten Leben. Dem Aristoteles, welcher folgerichtiger Alles an die nothwendige Materie band, mußte ein solcher Flug der Gedanken sich versagen, da er die menschliche Seele nicht für unsterblich hielt und die Vernunft, welche ewig ist, nicht dem Menschen eigenthümlich, sondern dem Ganzen angehörig sein soll. Es war natürlich, daß bei dieser Ansicht das Menschliche überall gegen das Ganze in den Hintergrund treten mußte. Die Vernunft, das Beste, was in dem Menschen ist, stellte sich darnach nur als ein von außen Eingewandertes dar, und so wie die Wissenschaft und die sittliche Tugend von der Vernunft abhängig sind, so erscheinen sie auch als Erzeugnisse, welche nicht dem Menschen selbst in seiner natürlichen Entwicklung sich ausbilden, sondern nur der natürlichen Erfahrung und der natürlichen Tugend sich anschließen als ein Göttliches,

welches die ganze Natur durchdringt, aber nicht dem Einzelnen eigenthümlich ist. Es ist nicht zu leugnen, daß in dieser Ansicht unter dem Schleier der Ahnung ein richtiger Blick sich verbirgt. Die Art, wie Aristoteles in dem Begriffe der Energie die natürliche Bewegung mit dem Zwecke verbindet und den vernünftigen Zweck als das Wahre in der Bewegung betrachtet, bezeichnet besser, als dies von irgend einem der alten Philosophen geschehen ist, die übersinnliche und göttliche Kraft der Freiheit in uns und in der Welt. Aber es läßt sich auch nicht verhehlen, daß dies beim Aristoteles nur ganz dunkel angelegt ist, daß auch die Durchdringung des Einzelnen durch das Allgemeine, welche man hierin angedeutet finden kann, nicht ohne Hinopferung des einzelnen Wesens geschieht, daß die Art, wie nach dieser Vorstellungsweise das Vernünftige aus dem Natürlichen sich herausbilden soll, einen zu grellen Gegensatz zwischen beiden und ein fast magisches Verhältniß des einen zum andern setzt, und daß zuletzt Aristoteles in einem seltsamen Zwiespalte mit sich selbst erscheint, wenn er auf der einen Seite die einzelnen Wesen als die einzigen Wesen setzt, und dann doch wieder das, was ihr wahres Wesen bildet, zu einer Thätigkeit des Allgemeinen macht.

Wenn aber auch dem Aristoteles das Ideal der Vernunft für den Menschen sehr fern steht, so will er doch die Erkenntniß nicht davon zurückhalten. Gott, das Vollkommene, das Gute, läßt sich wohl von dem Menschen erkennen, wenn auch nicht vollkommen, so doch in gewissen allgemeinen Begriffen. Auch hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Platon und dem Aristoteles.

Wenn bei dem erstern die ganze Lehre von Gott in einem mythischen Gewande erschienen war, so mußte schon die Abneigung des Aristoteles gegen eine solche Darstellungsweise ihn einen andern Weg leiten. Es sind hier zwei Punkte besonders in das Auge zu fassen. Auf der einen Seite tritt beim Aristoteles der Grundsatz nicht in das volle Bewußtsein, daß Gott nicht in seiner Einheit, sondern nur in der Vielheit in ihm enthaltener Begriffe erkannt werden könne, und daher bleibt ihm denn nichts Anderes übrig, als gewisse allgemeine Begriffe über Gott festzustellen. Hierin ist er viel entscheidender als Platon. Die Vernunft ist es, was er nicht wie Platon als das Bild Gottes, sondern als Gott selbst verehrt. Aber indem er dieser Richtung folgt, sieht er sich auch zu verneinenden Bestimmungen genöthigt. Nicht die praktische Vernunft ist Gott, sondern nur die theoretische. Ein solches Verfahren zeigt hinlänglich die Unzulänglichkeit des Standpunktes, von welchem es ausgeht. Es offenbart sich uns darin in einem Striche auf der einen Seite die Weise des Aristoteles, welche in der Wissenschaft hauptsächlich nur gewisse bestimmte Sätze als Endergebnisse der Forschung sucht, und auf der andern die größere Kluft, welche er zwischen der praktischen und der theoretischen Ausbildung der Vernunft setzt. Beides hängt mit dem Gange der Wissenschaft zusammen, in welchem die Aristotelische Philosophie sich ausbildete; sie wurde immer mehr Weisheit für die Schule, nicht für das Leben; daher hat auch Aristoteles die Schule viel mehr beherrscht, als Platon. Finden wir nun aber, daß er hierin weniger genügt, als sein Lehrer, so müssen wir es dagegen als einen bedeutenden

Fortschritt in der Lehre betrachten, daß er zuerst mit Bestimmtheit darüber Rechenschaft zu geben vermochte, wie Gott, das unveränderlich Gute, ohne bewegt zu werden, doch die Welt zu bewegen vermöchte. Seine Lehre, daß Gott als das Begehrungswerthe in ewiger Thätigkeit beharrend alles Begehrende in Thätigkeit setze, spricht das deutlich aus, was Platon nur noch dunkel angedeutet hatte.

Darum mußte denn auch die Naturlehre des Aristoteles ganz auf den Zweckbegriff gebaut werden. Sie unterscheidet sich von der Physik des Platon hauptsächlich in zwei Punkten, theils darin, daß sie den Gedanken klar hervorhebt, die Natur bilde mit unbewußter Kunst, ohne Wahl und klare Einsicht in den Zweck, theils daß sie genauer an die Erfahrung sich anzuschließen bemüht ist. Man kann hinzusetzen, daß sie mit größerer Sorgfalt die allgemeinen Grundsätze auszubilden sucht, worin sie jedoch nur den Weg weiter verfolgt, welchen Platon schon angedeutet hatte. Jene Punkte aber wirken gemeinschaftlich darauf hin, daß Aristoteles Vieles in der Natur findet, was ihm nicht in den reinen Begriff des Zweckes aufzugehen scheint, daß er daher auch Ausnahmen von der allgemeinen Regel, Fehlgriffe der Natur, Manches, was weniger von der Form als von der Materie beherrscht wird, zugiebt und in seiner Ansicht bestärkt wird, daß diese Gegend unter dem Monde den Zufälligkeiten einen breiten Raum überlasse. Nur in dieser Ansicht konnte sich denn auch die Meinung erzeugen, daß nicht die Vernunft allein, sondern überhaupt die Seele der Zweck des natürlichen Lebens sei. Wenn hierin Aristoteles von dem Platon ab-

wich, so wirkte darauf wohl hauptsächlich das Bestreben, die Seele mit dem beseelten Körper in die engste Verbindung zu bringen. Dem Platon war die Seele als das eigentlich individuelle Wesen erschienen, so wie es im Werden und dadurch im Körperlichen sich wirksam erweist. Hiernach aber schien es gleichgültig zu sein, in welchen Körper sie eingehen und belebend wirken möchte. Dies war dem Aristoteles zu willkürlich; ihm schien die Ausbildung der Seele an den Körper geknüpft zu sein, als seine Vollendung, als seine Form, welche als solche die Materie des Körpers beherrsche.

In der Ethik des Aristoteles mußte sich der Mangel an einem Ideal des menschlichen Lebens besonders fühlbar machen. Daher kommt es auch, daß seine Sittenlehre zu allen Zeiten, in welchen die Aristotelische Philosophie empfohlen wurde, am wenigsten gewirkt hat. Sie verliert sich in eine nicht streng wissenschaftlich geordnete Menge von einzelnen Bemerkungen und die philosophischen Ergebnisse derselben bilden nur in einem entfernten Sinne ein Ganzes. Der Begriff der Glückseligkeit, welcher ihm den sittlichen Zweck bedeutet, hat ihm nur eine sehr unbestimmte Geltung. Denn in der That eine völlig ungestörte Glückseligkeit scheint dem Menschen nicht vergönnt zu sein, wenn wir, wie Aristoteles, nur sein irdisches Leben berücksichtigen. Daß er jedoch mehr als Platon auf die bestimmten Verhältnisse des Menschen sah, können wir nicht tadeln, und die gemäßigte Gesinnung, welche seine Vorschriften bezeichnet, scheint uns alles Lobes werth. Sein Scharfblick aber verkündigt sich uns in der Art, wie er die tugendhafte Thätigkeit mit der Lust im Begriffe der Glück-

seligkeit vereinigt, indem er sehr wohl zu zeigen weiß, daß die wahre Lust nur der Abschluß der tugendhaften Thätigkeit ist. Hiernach konnte er auch nicht verkennen, daß für das glückselige Leben des Menschen nicht nur die Tugend nöthig sei als Fähigkeit, sondern auch die Uebung derselben, und da diese von den Umständen abhängt, so durfte er mit Recht außer den Gütern der Seele auch leibliche und äußerliche Güter als Zwecke des menschlichen Strebens setzen. Es ist klar, daß er auf solche Weise den ganzen Umfang des sittlichen Lebens vollständiger im Auge hat, als irgend ein anderer der ältern Philosophen; nur nicht ganz umfaßte er ihn; denn er schloß das wissenschaftliche Leben aus dem Kreise der eigentlich menschlichen Bestrebungen aus und nach dem Vorurtheile der freigeborenen Griechen verachtete er die handwerksmäßigen Künste. Doch nähert sich auch in dem letztern Punkte Aristoteles mehr als die Frühern einer billigen Ansicht, indem er die ökonomische Thätigkeit des Familienvaters einer sittlichen Schätzung unterwirft, und sie als Mittelglied zwischen das Leben des einzelnen Menschen und die Staatsgeschäfte einschiebt. Darin verkündet sich nun überhaupt sein alterthümlicher Geist und seine philosophische Anschauung, daß er das Leben des einzelnen Menschen in sittlicher Rücksicht nicht als vollständig anerkennt, sondern nur im Staate die Tugend werden läßt und auch wieder nur auf den Staat die vollständige Tugend bezieht. Zwar zu scharf schneidet er ab zwischen natürlicher und sittlicher Tugend, aber wahr bleibt es doch, daß nur dem sittlich Handelnden die sittliche Einsicht in das Gute sich bildet und daß nur in einer sittlich geordneten Gesellschaft der einzelne Mensch zur

sittlichen Ausbildung gelangt. Daß nun die sittliche Einsicht wieder nichts Anderes umfassen soll, als die Ordnung des Familien- und des Staats-Lebens, ist der Beschränkung seiner sittlichen Ansicht gemäß, welche wir so eben erwähnt haben. In seiner Entwicklung dieser Einsicht verschmäht Aristoteles mit Recht das unbestimmte Ideal des Platon und schärft die Regel ein, daß den Verhältnissen gemäß gehandelt werden müsse, weil nicht eine Verfassung für alle Staaten passe, ohne deswegen doch den Verhältnissen die sittlichen Anforderungen aufzuopfern. Hier unternimmt er es denn auch, die sittliche Einsicht dadurch weiter zu fördern, daß er die verschiedenen möglichen Verhältnisse im Staate zu erschöpfen sucht.

Allein viele dieser Untersuchungen des Aristoteles treten doch nur in einem ungewissen Lichte hervor. Wir können nicht übersehen, daß in seiner ganzen Philosophie das Bewußtsein von der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens, welche er einzugestehen bereit ist, ein gewisses Zögern, ein gewisses Verdecken der allgemeinen Gedanken, eine gewisse Vorsicht ihm anräth, welche ihn geneigt macht, fast alle Ergebnisse der Forschung nur in einem bedingten Sinne, mit Vorbehalt von Einschränkungen für künftige bessere Einsicht aufzustellen. Es soll damit nicht gesagt sein, daß nicht die allgemeinsten Gedanken seiner Lehre ihm völlig festgestanden hätten, es soll auch das Vorsichtige in seinen Aeußerungen nicht getadelt werden, nur so viel ist uns gewiß, daß hierin das Bestreben des Aristoteles, das ganze Gebiet der Erfahrung mit seiner Philosophie in Berührung zu bringen, auf die Abgeschlossenheit seiner Philosophie selbst eine erschütternde Rückwirkung ausübte. In

dieser Richtung ist die Philosophie des Aristoteles ganz das Gegentheil der Platonischen. Während Platon die Erfahrungen besonders über die Natur, das Nothwendige und Besondere in den Erscheinungen vernachlässigt, sie nur nebenbei und wie eine nicht ungebildete Erholung betreibt, dagegen in die Ideale des Guten und des Schönen sich vertieft, ist Aristoteles ganz darauf bedacht, eine jede Erkenntniß der übersinnlichen Form aus der besondersten Erfahrung herauszuschöpfen. Denn ihm ist die Vernunft für den Menschen nicht etwas Ursprüngliches, sondern sie bildet sich erst aus dem Nothwendigen, aus dem natürlichen Werden heraus, bleibt auch immer mit diesem in Verbindung, so daß in der wirklichen Thätigkeit, in der Energie des vernünftigen Lebens die Vollendung und der wahre Gegenstand der Wissenschaft zu suchen ist. Diese Einsicht bildet den wesentlichen Fortschritt, welchen die Philosophie des Aristoteles bezeichnet. Aristoteles ist wenigstens bestrebt gewesen, die Wirklichkeit des Lebens mit den Forderungen der Vernunft zu versöhnen, indem er diese Wirklichkeit als etwas über der Erscheinung Stehendes, als Gegenstand der verständigen Erkenntniß auffaßte. Aber der Fortschritt der Lehre ist allerdings mit Nebenbedingungen verknüpft, welche seine Wirkung schwächen. Denn theils werden dadurch die Ideale, welche der Vernunft nöthig sind und ihr freies Streben bedingen, in den Hintergrund zurückgedrängt, theils wenn sie auch noch in der Idee Gottes übrig bleiben, wird uns doch nur ein sehr beschränkter Antheil an ihnen gegönnt. Ja indem die Materie und das Werden als etwas Ewiges in der Welt angesehen wird, von der andern Seite aber die ewige Vernunft in die

Vollendung der natürlichen Erscheinungen wie von außen-her eindringt und fast wie etwas Geheimnißvolles in der Welt sich uns darstellt, enthält das System des Aristoteles zwei Bestandtheile in sich, welche zu keiner recht sichern Einigung kommen. Warum bedarf die Welt eines ewigen Bewegers, wenn die Bewegung von Ewigkeit her ununterbrochen von einem wirklichen Wesen auf ein anderes sich fortpflanzt? Was bedürfen wir der göttlichen Vernunft zur Erklärung dessen, was in der Welt wirklich ist, da doch die Welt aus ihrem eigenen Vermögen nach dem Guten strebend sich verwirklichen soll? Dies sind Fragen, welche nicht leicht nach der Ansicht des Aristoteles sich beantworten lassen. Fügt man nun noch hinzu, daß der Frage nach der Begründung der Welt in Gott ganz ausgewichen wird, weil nemlich die Welt sogleich neben Gott sich zeigt, ohne daß Auskunft darüber gefordert würde, warum beide neben einander oder auch in einander sein sollen, so kann man sich wohl nicht verhehlen, daß die Aristotelische Philosophie nicht geeignet war, das philosophische Forschen in eine sichere Bahn zu bringen. Zweierlei schien freilich möglich, entweder durch eine tiefere Begründung alle Bestandtheile der Aristotelischen Philosophie in ihrem Werthe zu lassen, und sowohl die richtige Würdigung der Erfahrung und der Wirklichkeit in ihr, als auch das übersinnliche Ideal, den wahren Gegenstand der Wissenschaft, mit einander inniger zu verknüpfen, oder auch diese Bestandtheile, den einen oder den andern, mit Verwerfung des entgegengesetzten gesondert zu verfolgen. Allein beim Aristoteles zeigt sich schon die Neigung, der Erfahrung und der in ihr sich darbietenden Wirklichkeit vorherrschend

seinen Fleiß zu widmen, und wenn bei ihm dieser Neigung die Sokratische und Platonische Vorliebe für die reinen Begriffe des Verstandes noch ein starkes Gegengewicht hielt, so war es doch dem natürlichen Gange der Entwicklung gemäß, daß ein solches Gegengewicht in demselben Grade schwächer wurde, in welchem die einmal eingeschlagene entgegengesetzte Richtung weiter fortschritt. Hierzu wirkten auch die äußern Verhältnisse, in welchen wir von nun an den griechischen Geist erblicken werden. So traten die idealen Begriffe immer mehr zurück; die Beobachtung der Erscheinungen gelangte zu immer größerer Herrschaft und allmälig fing man an zu vergessen, daß in der Erscheinung noch etwas mehr als nur das Sinnliche zu suchen sei.

Sechstes Capitel.

Die ältern Peripatetiker.

Man erzählt uns, daß Aristoteles nicht lange vor seinem Tode, als er schon kränkelte, von seinen Schülern gebeten wurde, ihnen den Lehrer zu bezeichnen, welchem sie nach seinem Tode folgen sollten. Es schienen ihm aber zwei seiner Schüler vor allen übrigen geeignet seine Schule fortzusetzen, Theophrastos von Eresos auf der Insel Lesbos und Eudemos von Rhodos. Nach einigem Zögern forderte sodann Aristoteles einstmals lesbischen und rhodischen Wein, und nachdem er von beiden getrunken, äußerte er,

beide wären wahrlich gut, doch der lesbische sei ihm noch angenehmer. Seine Schüler zweifelten nicht, daß er hierdurch habe andeuten wollen, Theophrastos gefalle ihm am meisten zum Nachfolger in seiner Schule [1]).

Mag diese Erzählung wahr sein oder nicht, so finden wir es doch begreiflich, wie Aristoteles, wenn er an seinen Nachfolger dachte, zweifeln konnte, ob Eudemos oder Theophrastos dazu der geschicktere sei. Beider Namen und Schriften stehen in großem Ansehn bei den Peripatetikern, und wenn der Ruhm des Theophrastos, wenn auch sein Geist größer gewesen sein mag, so scheint dagegen Eudemos noch treuer an die Lehre seines Meisters sich angeschlossen zu haben. Wenn Eudemos angeführt wird, so geschieht es fast nur, um die Lehre des Aristoteles zu erläutern [2]); er scheint sich in den Schranken eines Erklärers gehalten zu haben und nur in wenigen unbedeutenden Punkten möchte er von dem Lehrgange seines Meisters abgewichen sein [3]). Theophrastos dagegen wollte einen selbständigern Gang gehen; in seinen Schriften, welche denselben Gegenstand mit Aristotelischen Schriften abhandelten, berührte er das von seinem Lehrer hinlänglich Erörterte nur obenhin, ging aber genauer in solche Theile ein, welche von jenem vernachlässigt worden waren [4]), und bei einem solchen Bestreben ist es denn wohl begreiflich, daß er hie und da zu Ergebnissen kam, welche den Sinn der Aristo-

1) Gell. XIII, 5. Daß hier für Menedemus Eudemus zu lesen sei, ist schon oft bemerkt worden.

2) Z. B. Simpl. phys. fol. 29 a; 201 b; 279 a.

3) Z. B. ib. fol. 44 a; 94 a; 242 a.

4) Boeth. de interpr. p. 292 ed. Basil. 1570.

telischen Lehre nicht nur erweiterten, sondern auch änderten. Wir sehen überhaupt in der Schule der Peripatetiker sogleich nach ihrer Stiftung dasselbe sich erneuern, was wir schon in der akademischen Schule gefunden haben; es treten abweichende Meinungen in ihr hervor und es zeigt sich ein Gang, welcher die Richtung des Aristoteles nur einseitig verfolgt. Dies haben wir hier, soweit es bei den unvollständigen Ueberlieferungen möglich ist, in seinen Hauptzügen zu verfolgen; auf die Hauptzüge aber können wir uns beschränken, weil in der That es sich nicht verleugnen läßt, daß die peripatetische Schule nach dem Aristoteles nicht von großer und allgemeiner Wirkung gewesen ist.

Der Nachfolger des Aristoteles, ursprünglich Tyrtamos genannt, erhielt wegen der Schönheit seiner Sprache den Namen Theophrastos [1]). Uns scheinen die Schriften, welche wir noch unter seinem Namen besitzen, der Schreibart des Aristoteles zu nahe verwandt, als daß wir ihnen das Lob wahrhafter Schönheit beilegen könnten [2]). Doch geben wir dem Urtheile der Alten nach, wenn wir bedenken, daß diese Schriften, Auszüge und Bruchstücke, nicht in der gesundesten Gestalt uns erhalten worden sind, daß sie auch weniger dem künstlerischen, als dem wissenschaftlichen Gebiete angehören. Diese Beredtsamkeit des Theophrastos bezeichnet uns die Richtung seiner Zeit, welche mehr und mehr auch rednerische Uebung in den Schulen der Philosophie suchte. Durch den Theophrastos scheint die peripatetische Schule, welcher er bis in sein hohes Alter vor-

---

1) Diog. Laërt. V, 38. Andere Beweisstellen hat Menage hierzu gesammelt.

2) Vergl. Senec. qu. nat. VI, 13.

stand [1]), auch eine äußere Festigkeit erhalten zu haben, indem er ihr einen Garten vermachte, welchen er wahrscheinlich in der Nähe des Lykeion besaß, um dort die philosophischen Versammlungen zu halten [2]). Aus der großen Zahl der Schüler, welche er gehabt haben soll [3]), läßt es sich abnehmen, daß er den Lehren des Aristoteles eine größere Verbreitung gab. Es finden sich zwar Angaben darüber, daß auch gegen ihn Haß und Verfolgung erhoben wurden [4]), so daß er selbst eine kurze Zeit Athen meiden mußte; im Ganzen aber sieht man doch, daß während seines Lebens das Ansehn der Philosophie im Wachsen war, so wie er denn selbst bei den Machthabern innerhalb und außerhalb Athens in großer Achtung gestanden haben soll [5]). Auch den Umfang der Lehre des Aristoteles zu erweitern, scheint er bemüht gewesen zu sein. So haben seine Schriften über die Geschichte und die Ursachen der

---

1) Nach Diog. L. V, 40 soll er 85 Jahre alt geworden sein. Dem widerstreitet die Angabe in der Vorrede zu seinen Charakteren, in welcher er sein Alter auf 99 Jahre angiebt, wofür auch noch andere Angaben stimmen. S. Menage ad Diog. L. V, 47. Er soll 36 Jahre der peripatetischen Schule vorgestanden haben. Diog. L. V, 36; 58. Dies stimmt aber nur mit der ersten Angabe seines Alters; denn sonst müßte er älter als Aristoteles gewesen sein. Wahrscheinlich ist ein Irrthum in der Zahl; denn nach den einzelnen Angaben scheint Theophr. wenigstens 45 Jahre der Schule vorgestanden zu haben. S. Clinton ann. s. a. 287.

2) Diog. L. V, 39; 52; cf. Athen. V, 2. p. 186. Man hat beim Garten des Theophrastos an einen botanischen Garten gedacht.

3) Sie wird auf 2000 angegeben. Diog. L. V, 37.

4) Diog. L. V, 37; 38.

5) Ib. 37; 39.

Pflanzen die Schrift des Aristoteles über die Pflanzen verdrängt, wahrscheinlich weil sie reichhaltiger waren, denn von den Kennern werden sie wenigstens in der wissenschaftlichen Ausführung den Schriften des Aristoteles über die Thiere nicht gleichgeschätzt [1]); so hat er auch eine Geschichte der Steine und der Metalle geschrieben [2]), und wenn Aristoteles schon sehr reichhaltige Sammlungen für die Kenntniß der Staatsverfassungen angelegt hatte, so fügte diesen Theophrastos noch andere Sammlungen über die Gesetze hinzu [3]). In allem diesem erkennen wir die Richtung wieder, welche Aristoteles der Philosophie auf die Erforschung des Thatsächlichen gegeben hatte. Dahin können wir auch die berühmte Schrift des Theophrastos über die Charaktere rechnen, denn er giebt sie selbst für eine Frucht seiner langen Erfahrung aus [4]), und sie können als eine Beispielsammlung zur Veranschaulichung ethischer Lehren gelten. Bei dieser Neigung zur Erfahrung wendete er doch nicht geringen Fleiß auf die philosophische Forschung. Denn er fand es für gut, manche Punkte der Aristotelischen Lehre sorgfältiger zu bestimmen. Die meisten solcher Abweichungen jedoch scheinen uns nicht von großer Bedeutung zu sein; wir können zum Theil ihren Sinn kaum errathen. Nur von einigen möchte man vermuthen, daß sie uns einigermaaßen den Geist offenbarten, welcher unter den Schülern des Aristoteles herrschte.

---

1) Vergl. die Ausgabe der Werke des Theophrastos von Schneider tom. V. p. 228 f.; 246 f.

2) De lapid. in.

3) Cic. de fin. V, 4.

4) Eth. char. prooem.

So wie Aristoteles gegen den falschen Schwung der ersten Akademiker, selbst gegen das Streben seines Lehrers nach den Idealen gekämpft, so wie sich dabei eine etwas kalte, selbst zur Verachtung geneigte Ansicht von dem menschlichen Sein und Treiben ihm ergeben hatte; so war er auch eben nicht geeignet gewesen, seine Schüler zu der Begeisterung zu erheben, durch welche allein etwas Großes in der Wissenschaft und im Leben hervorgebracht wird und der Mensch im Bewußtsein des Göttlichen sich erhaben fühlt. Durch Fleiß mochten daher die Peripatetiker wohl Manches und Denkenswerthes leisten; aber im Leben und in ihrer Ansicht vom Leben zeigten sie sich klein. Dies soll in der Sittenlehre des Theophrastos sehr deutlich hervorgetreten sein. Indem er nach Art seines Lehrers den Einfluß der äußern Güter auf die menschliche Glückseligkeit nicht gering anschlug, dadurch nach ihnen zu streben anrieth, den Werth der Tugend aber schwächte, scheute er sich nicht zu sagen, das Leben des Menschen werde vom Glücke beherrscht, nicht von der Weisheit [1]). Wie weit ist er von der Platonischen Stärke entfernt, welche freudig den Tod begrüßt in der Hoffnung einer vollkommnern Wissenschaft, wenn er die Natur anklagt, sie habe dem Menschen ein zu kurzes Leben verliehen, so daß er die Wissenschaften, in deren Kenntniß er einen Anfang gemacht, nicht vollenden könne [2]). In der That bei einem Manne, welcher so sehr an dem gegenwärtigen Leben und an seinen

---

1) Cic. de fin. V, 5; acad. I, 9. Spoliavit enim virtutem suo decore, imbecillamque reddidit. Tusc. V, 9. Vitam regit fortuna, non sapientia.

2) Cic. Tusc. III, 28.

äußern Gütern hängt, können wir uns nicht wundern, daß er in der Kälte gegen die sittlichen Forderungen unseres natürlichen Gefühls so weit ging, den Weisen unter scheinbaren Vorwänden fast ganz zu einer selbstsüchtigen Zurückgezogenheit von der Gesellschaft der übrigen Menschen, in den meisten Fällen zur Verschmähung der Ehe und des väterlichen Verhältnisses zu ermahnen *). Es läßt sich nicht verkennen, daß die Menschenkenntniß des Theophrastos mehr auf eine Beobachtung der Schwächen und Verkehrtheiten in der menschlichen Gesellschaft sich gründete, als auf das Bewußtsein des Göttlichen in uns. Nur in dem einsamen Forschen des Weisen scheint er etwas Höheres gefunden zu haben, und wenn er noch einer Begeisterung fähig war, so war es die Begeisterung für das theoretische Leben.

Aber auch in dem, was Theophrastos unter dem theoretischen Leben verstand, scheint er etwas, wiewohl fast unmerklich von seinem Lehrer abgewichen zu sein. Dies anzunehmen veranlaßt uns seine Lehre über das Verhältniß der Bewegung zur Energie. Man sieht, daß er hiermit gerade den Punkt berührt, in welchem Aristoteles am meisten in das höhere Gebiet des Denkens seinen Schwung

---

*) Hieronym. adv. Jovinian. I. p. 189 sq. ed. Bened. Sapiens autem nunquam solus esse potest. Habet secum omnes, qui unquam fuerunt boni et animum liberum quocunque vult transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquitur cum deo. Nunquam minus solus erit, quam cum solus fuerit. Porro liberorum causa uxorem ducere, ut vel nomen nostrum non intereat, vel habeamus senectutis praesidia et certis utamur haeredibus, stolidissimum est etc.

nahm, aber auch am wenigsten zur sichern Bestimmtheit zu gelangen vermochte. Die Angaben sind sehr ungenügend, beweisen aber doch unzweideutig, daß Theophrastos über den Begriff der Bewegung mit dem Aristoteles nicht ganz einig war. Am deutlichsten ist es, daß jener von diesem darin abwich, daß er Bewegung in allen Kategorien fand, welches, doch nicht ganz genügend, daraus erklärt wird, daß er auch das Entstehen und Vergehen oder die Veränderung des Wesens eine Bewegung nannte [1]). Damit steht es wahrscheinlich in Verbindung, daß Theophrastos zweifelte, ob jede Bewegung oder Veränderung in der Zeit geschehe und immer die Hälfte früher sein müsse, als das Ganze; denn es könne etwas plötzlich und auf einmal ganz sein [2]). Auf diese Ansicht nemlich konnte er von der Aristotelischen Lehre ausgehend nicht wohl geführt werden, als indem er hierbei auf die Veränderung des Wesens sah. Nahe verwandt hiermit scheint aber auch das zu sein, was er über das Verhältniß der Energie zur Bewegung lehrte. Denn es ist offenbar, daß er beide Begriffe mehr in einander zog, als dies das Bestreben des Aristoteles, das Sinnliche von dem Gegenstande der vernünftigen Einsicht in einem scharfen Unterschiede getrennt zu halten, zu verstatten schien. Dies bemerken wir im Einzelnen darin, daß er gegen die Lehre des Aristoteles stritt, daß in der Seele keine Bewegungen, sondern nur Energien seien. Er suchte dagegen zu zeigen, daß die Seele bewegt werde,

---

1) Simpl. phys. fol. 94 a; 201 b; cat. fol. 110 a Bas.

2) Ib. fol. 23 a; 233 a. Hierher gehört vielleicht auch fol. 230 a.

wenn gleich nicht wie der Körper im Raume, und nicht so, daß er von dem Körper dieselben Bewegungen erführe, welche er in ihm hervorbrächte[1]); ja er unterschied zwei Arten der Bewegung der Seele, körperliche und unkörperliche. Zu der erstern rechnete er das Begehren, die Begierde und den Zorn, zu der andern aber das Urtheil und die Erkenntniß[2]). Wir mögen ihm hierin vielleicht in der Sache nicht Unrecht geben, wie denn auch beim Aristoteles klar wurde, daß er in diesem Punkte nicht immer ganz übereinstimmend mit seinem Begriffe der Seele sich erklärte; allein es ist auch gewiß, daß Theophrastos dadurch in der That den Aristotelischen Begriff der Seele aufhob oder gefährdete. Doch er mochte einen Ausweg suchen in der Art, wie er im Allgemeinen über das Verhältniß der Energie zur Bewegung sich erklärte. Den Begriff der Energie nemlich wollte er weder unter den Begriff

---

1) Them. de anima fol. 68 a. Hier ist Theophrastos unter dem Titel ὁ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξεταστὴς verborgen. Ib. fol. 89 b heißt es Θεόφραστος ἐν οἷς ἐξετάζων τὰ Ἀριστοτέλους. Hermolaus Barbarus übersetzt die erste wie die zweite Stelle: Theophrastus in iis libris, in quibus tractat locos ab Aristotele ante tractatos.

2) Simpl. phys. fol. 225 a. *αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτων ἀρχὴν ἔχουσι. ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον.* Simplikios schließt hieran sogleich die Lehre des Straton an, welche offenbar von diesem Punkte der Lehre des Theophrastos ausging. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 222.

der Bewegung gefaßt wissen, noch den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Energie; denn Energie und Vollendung gebe es auch unter den unbewegten Dingen und die Bewegung werde vielmehr durch die Energie, als die Energie durch die Bewegung erklärt; aber doch sei eine so wesentliche Verbindung zwischen der Energie und der Bewegung, daß keine Bewegung sein könne, ohne in sich eine Energie zu enthalten, ja es gebe einige Bewegungen, welche zugleich Energieen wären [1]). Theophrastos scheint hierbei darauf gesehen zu haben, daß doch eine jede Bewegung schon eine gewisse Thätigkeit zur Vollendung gebracht hat und durch die Bewegung etwas früher nur dem Vermögen nach Vorhandenes zu seiner Wirklichkeit gekommen ist. Dadurch aber faßt er in der That den Sinn dessen, was Aristoteles unter Energie verstand, nicht in seiner ganzen Bedeutung; denn er vermischt dadurch die Energie mit dem physischen Werden; er setzt die Möglichkeit, daß die Energie selbst ein Werden sei, und denkt sich ein vollkommenes Werden, welches Zweck sei [2]). Dies verändert nun in der That die Ansicht des Aristoteles bedeutend,

---

1) Simpl. cat. fol. 77 b. *τούτῳ μὲν γὰρ δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας· εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν, ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· καὶ γὰρ ἡ τελειότης καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ φύσει ἀκινήτοις εἶναι οὐ κεκώλυται.* Phys. fol. 94 a. *τὴν γὰρ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχειαν κίνησιν.* — — *ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ' αὑτό.* Ib. fol. 202 a. *ζητεῖν δεῖν φησὶ περὶ τῶν κινήσεων, εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσίν, αἱ δ' ὥσπερ ἐνέργειαί τινες.*

2) Theophr. hist. plant. I, 1. *ἡ γάρ τοι γένεσις γενέσεως χάριν ἐστὶ τῆς τελείας.*

welcher als den Zweck der Dinge die Vernunft und die Vernunft als ein Nicht-Bewegtes und Nicht-Werdendes aufzufassen gestrebt hatte. Allein es folgte Theophrastos hierin auch nur der Richtung, welche Aristoteles schon vom Platon ab genommen hatte. Dem Aristoteles sollte sein Begriff von der Energie die Vermittelung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen bilden; sie zog das Ewige der Bewegung und dem Zeitlichen näher. Theophrastos näherte nur noch mehr die Energie der Bewegung, ja fand es selbst möglich, daß die Energie eine Bewegung sei. Dieses allmälige Fortschreiten in einer einmal angeregten Richtung erscheint uns als etwas Nothwendiges; nur ist es im Aristoteles mit einer Kraft gesetzt, welche die ganze Gestaltung des wissenschaftlichen Zusammenhangs durchdringt und verändert, während Theophrastos der Richtung weiter folgt und doch glaubt, die wissenschaftliche Ansicht des Aristoteles festhalten zu können. Es scheint, daß der Schüler in dieser Richtung auch auf Zweifel über die Ansicht seines Lehrers von dem Verhältnisse des leidenden zum thätigen Verstande gekommen sei. Die Dunkelheit der Angaben läßt uns diese Zweifel nicht weiter verfolgen; sie mochten aber darin gegründet sein, daß er auch das Denken als eine Bewegung ansah *).

Noch bei zwei andern Schülern des Aristoteles finden wir Abweichungen von dem Begriffe der Seele, welchen ihr Lehrer aufgestellt hatte. Aristoxenos, welcher bei den Alten berühmt ist, weil er auf die wissenschaftliche Untersuchung der Musik die Aristotelische Lehre von der Erkenntniß an-

*) Them. de anima fol. 89 b; 91 a.

wendete, verglich die Seele mit der Harmonie in der Musik und meinte, so wie diese durch die verschiedenen Verhältnisse der Töne zueinander hervorgebracht werde, so werde auch die Seele hervorgebracht durch das Verhältniß in der Gestaltung der verschiedenen Theile des Körpers; denn dieses bringe die Bewegung des belebten Körpers hervor und die Seele sei also nur als eine gewisse Spannung des Körpers zu denken [1]). Und nicht weit entfernt von dieser Ansicht scheint auch Dikäarchos gewesen zu sein, welcher von den Erfahrungswissenschaften besonders die Geographie in den Kreis der peripatetischen Schule zog. Er sprach es deutlich aus, daß die Seele und die Vernunft nicht ein Seiendes oder ein Wesen für sich sei, sondern nur ein gewisser Zustand des Körpers, ein Beseeltsein, welches der Einheit des Körpers zukomme, sobald er auf gewisse Weise gestaltet und von Natur gemischt sei [2]). Daher leugnete er auch schlechthin, daß die Seele unsterblich

---

1) Cic. Tusc. I, 10. Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam (sc. animam esse); velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 31; adv. math. VII, 349. *οἱ μὲν μηδέν φασιν εἶναι αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, καθάπερ ὁ Δικαίαρχος.* Atticus ap. Euseb. pr. ev. XV, 9; Cic. Tusc. l. l. Vim omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 870. (*τὴν ψυχὴν*) *τὸ τοῦ σώματος ὂν ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι.*

sei [1]). Es ist offenbar, daß dies Misverständnisse sind, welche aus der Lehre des Aristoteles hervorgingen, daß die Seele die Form des belebten Körpers sei. Diese Misverständnisse zeigen aber, in welcher Richtung die peripatetische Schule sich bewegte, immer mehr nemlich dem Sinnlichen sich zuwendend.

In dieser Richtung befand sich denn auch augenscheinlich der Schüler und Nachfolger des Theophrastos, Straton von Lampsakos, einer der berühmtesten Peripatetiker, welcher, ehe er Ol. 123 in Athen das Lehramt übernahm, eine Zeit lang zu Alexandria gelebt und den Ptolemäos Philadelphos unterrichtet haben soll [2]). Sein Ruhm gründet sich mehr auf den Scharfsinn, mit welchem er Andere widerlegte, als auf seine eigenen Erfindungen [3]). Er wird gewöhnlich durch den Beinamen der Physiker bezeichnet. Schon dieser Beiname beweist, daß er in seiner Forschung vorherrschend auf das Körperliche und das Sinnliche sein Augenmerk richtete, während er das Sittliche nur wenig berücksichtigte [4]). Aus mehreren Angaben über einzelne

1) Cic. Tusc. I, 31.

2) Diog. L. V, 58. Vergl. C. Nauwerck de Stratone Lampsaceno. Berol. 1836.

3) Polyb. exc. Vat. XII, 12. *παραπλήσιον γὰρ Στράτωνι τῷ φυσικῷ συμβέβηκε· καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅτ' ἂν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν· ὅτ' ἂν δ' ἐξ αὑτοῦ τι προφέρηται καὶ τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος καὶ νωθρότερος.* So etwas lassen manche Punkte seiner Lehre vermuthen, z. B. Sext. Emp. adv. math. X, 155. Aus Sext. Emp. adv. math. VIII, 13 scheint Polemik gegen die Stoiker hervorzugehen.

4) Cic. de fin. V, 5; ac. I, 9; Diog. L. V, 58; 64. Doch

Lehren des Straton sehen wir, daß er unter allen Peripatetikern am meisten vom Ansehn des Aristoteles sich frei gemacht hatte und mit Scharfsinn die Begriffsbestimmungen und Beweise des Aristoteles bestritt *). Es geht aber aus diesen einzelnen Punkten seiner Lehrweise nichts Sicheres über seine Richtung hervor und wir sehen nur so viel daraus, daß er doch dem Haupte der Peripatetiker in seinen Untersuchungen sich anschloß und dieselben Aufgaben nur in einer andern Art zu lösen suchte. Dies ist uns wichtig für einen Hauptpunkt seiner Lehre, in welchem er mit dem Aristoteles in entschiedenem Widerspruche stand, über welchen uns aber nur so unbestimmte Angaben geblieben sind, daß wir sie nicht verstehen würden, wenn wir nicht, an dem allgemeinen Charakter der peripatetischen Schule festhaltend, sie in diesem Sinne deuten dürften. Am sichersten aber glauben wir zu gehen, wenn wir ihn nicht nur an den Aristoteles, sondern auch an den Theophrastos anschließen. Dieser war schon von seinem Lehrer darin abgewichen, daß er die Energie der denkenden Vernunft für eine Bewegung angesehen hatte, und hierin folgte ihm auch Straton nach, welcher sich darauf gestützt zu haben scheint, daß der Verstand ein Vermögen sei, welches zur wirklichen Thätigkeit bewegt werden müsse, und daß er nichts denken könne, was er nicht zuvor durch die Empfindung erkannt

---

findet sich im Katalog seiner Schriften Diog. L. V, 58—60 eine ziemliche Anzahl von Titeln, welche ethische Untersuchungen bezeichnen.

*) So über den Raum und das Leere Simpl. phys. fol. 140 b; 144 b; 153 a; 154 b; 163 b; über die Bewegung ib. fol. 168 a; 191 a; über die Zeit ib. fol. 187 a; über das Frühere und Spätere Simpl. cat. fol. 106 a; cf. Stob. ecl. I. p. 380; Sext. Emp. adv. math. X, 155.

habe; die Empfindung aber werde durch die Sinne bewegt und bewege alsdann wieder den Verstand [1]). Damit scheint auch in Verbindung zu stehn, daß Straton dem Verstande ein besonderes körperliches Organ zuschrieb [2]) und daß er den Verstand mit der sinnlichen Thätigkeit noch in eine nähere Verbindung zu bringen strebte, als Aristoteles. Dies sehen wir daran, daß er den Sitz der Empfindung nicht in die Glieder, noch in das Herz, sondern in den Sitz des Verstandes verlegte [3]), daß er der Empfindung auch einen Antheil an der Thätigkeit des Verstandes beilegte, die letztere mit der Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Erscheinungen verwechselte [4]) und so wenigstens

---

1) Simpl. phys. fol. 225 a. *καὶ Στράτων δὲ — — τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς. λέγει οὖν ἐν τῷ περὶ κινήσεως πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε· ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραινόμενος. ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως. καὶ πρὸ τούτου τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν· ὅτι οὖν εἰσὶν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν· ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν κτλ.* Nach Sext. Emp. adv. math. VII, 222 unterschieden die Peripatetiker zwischen der *διάνοια* und dem *νοῦς*, wie zwischen dem Vermögen und der Energie.

2) Plut. de plac. phil. IV, 5. (*τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς*) *Στράτων ἐν τῷ μεσοφρύῳ.* Tertull. de anima 15.

3) Plut.. fragm. I, 4. *ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Dasselbe, aber abgekürzt und weniger deutlich Plut. de plac. phil. IV, 23.

4) Plut. de solert. an. 3. *Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων, ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευόμενα* (vulg. —*ομένους*) *τῇ ὄψει καὶ λόγοι προςπίπτοντες τῃ*

nahe daran war, das Denken des Verstandes ganz in die sinnliche Wahrnehmung aufzulösen [1]). Folgte nun Straton dieser Richtung nur mit einigem Scharfblicke, so ist es wohl klar, wie sich ihm dadurch seine Ansicht über die ersten Gründe der Dinge ganz anders gestalten mußte, als dem Aristoteles. Denn wenn das Denken des Verstandes eine Bewegung ist, so kann kein unbewegliches denkendes Wesen als Grund aller weltlichen Entwicklungen gedacht werden; es giebt alsdann auch nicht ein unveränderliches, irgend wie außer der Natur vorhandenes und nur durch den Verstand gedenkbares Wesen, sondern Alles muß nach Aristotelischen Grundsätzen der Natur anheimfallen, welche überall in Bewegung und der Grund aller Bewegung ist. Auf diesem Wege also mußte Straton dazu geführt werden, Alles aus der Natur allein zu erklären, ohne irgend einen Gott zu verlangen, welcher selbst unbewegt die Welt in Bewegung setze [2]). Hierzu

---

ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας.

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 350. *οἱ δὲ αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν· ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων.*

2) Cic. acad. II, 38. Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura, nec ut ille, qui asperis et laevibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani. Somnia censet haec esse Democriti, non docentis, sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quicquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. De nat. D. I, 13. Strato — qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura. Auf Polemik gegen die Atomenlehre führt auch Sext. Emp. adv. math. X, 155.

schien ihm auch wohl die Lehre des Aristoteles zu passen, daß die Bewegung in der Welt von Ewigkeit her sich fortpflanze. Man kann sagen, daß er auf diese Weise die Natur als Gott sich dachte und sie als den Grund zugleich der Form und der Materie betrachtete, und man wird gestehen müssen, daß hierdurch in die Erklärung der Welt eine größere Einheit zu kommen schien, als dies nach der Lehre des Aristoteles der Fall war. Nun scheint aber Straton in seiner Richtung noch weiter gegangen zu sein. Er sprach seinem Gotte, der Natur, auch Seele und das Leben eines Thieres ab, d. h. Sinn und Empfindung, überhaupt, wenn wir uns nicht täuschen, das, was dem Aristoteles im eigentlichen Sinne des Wortes Form oder Begriff hieß *). Es ist klar, daß er die Natur als einen unbewußten Grund der Dinge sich dachte, als eine Materie, welche in sich das Vermögen und den Trieb zur Form trage und in ihren vollkommnern Bildungen auch diese Form und mit ihr Seele und Verstand hervorzubringen im Stande sei. Den Anstoß zu dieser Ansicht gab wohl die Lehre des Aristoteles, daß die Natur unbewußt bilde, obwohl nach einem Zwecke

*) Seneca ap. August. de civ. D. VI, 10. Ego feram Platonem aut peripateticum Stratonem? alter fecit deum sine corpore, alter sine animo. Cic. de nat. D. l. l. Die figura nemlich scheint uns das *εἶδος* oder die *μορφὴ* des Aristoteles zu bezeichnen. Plut. adv. Colot. 14. *τελευτῶν τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῶον εἶναί φησι, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον.* Die Emendation Tennemann's *τῷ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τὸ κατὰ ψυχὴν* hat viel Lockendes. Doch kommt man auch ohne Aenderung aus, wenn man dem Plutarch eine freiere Auslegung der Lehre des Straton zuschreibt.

und mit ihr verband Straton wahrscheinlich auch die dynamische Naturerklärung des Aristoteles, in wiefern diese in dem Warmen und Kalten die thätigen Kräfte in den Körpern sah [1]). Der atomistischen Mechanik dagegen zeigte er sich abgeneigt. Man muß übrigens bei der Beurtheilung der Naturlehre des Straton nicht vergessen, daß er doch höchst wahrscheinlich die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Bewegung festhielt, und daß er also, wenn er die Natur aus der Materie ableitete, diese als eine schon in der Bewegung begriffene Materie betrachtete, welche in der Bewegung auch eine gewisse Form hat. Die bloß materielle Natur als die Grundlage aller Dinge ist ihm nur in der Vorstellung vorhanden.

Es ist bemerkenswerth, daß Straton auch darin von den frühern Peripatetikern abwich, daß er nur wenig mit den Erfahrungen über die Natur sich beschäftigte und überhaupt die geschichtliche Kenntniß vernachlässigte [2]). Sein Streben war, wie es scheint, hauptsächlich darauf gerichtet, die Grundsätze für die Naturforschung festzustellen, und so scheint auch mit ihm eine reiche Quelle der Untersuchungen für die peripatetische Schule versiegt zu sein. Die Zeit, in welcher Straton und seine Nachfolger lebten, war

1) Plut. de primo frig. 9; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 32; Stob. ecl. I. p. 298; Simpl. phys. fol. 163 b. Das Zurückführen der Thätigkeiten auf die *ποιότης* und auf das *πνευματικὸν* nähert sich der stoischen Physik. Cf. Plut. de plac. phil. V, 4.

2) S. das Verzeichniß seiner Schriften. Diog. L. VII, 58—60. Nur ein Paar Schriften scheinen in das Einzelne der Erfahrung einzugehen. Für die Geschichte der Philosophie findet sich gar nichts.

überhaupt der Verbindung der Philosophie mit den Erfahrungserkenntnissen nicht günstig. Nachdem die ersten Peripatetiker geprüft hatten, was vermittelst der Erfahrung für die Wissenschaft gewonnen werden könne, ließ der Eifer in dieser Richtung nach; das Höchste in dieser Art schien erreicht zu sein; man begnügte sich mit den Ergebnissen. Aber unter den Nachfolgern des Straton, einem Lykon, einem Ariston von Keos, einem Kritolaos und wie sie sonst heißen, scheint die peripatetische Schule noch eine andere Richtung genommen zu haben. Es wird uns gesagt, diese Männer hätten nur gewußt, Gemeinplätze auf rednerische Weise auszuschmücken [1]), und von ihren Lehren ist uns nicht viel mehr bekannt, als daß sie der Sittenlehre sich zuwendeten, deren Sinn sie auch wohl nicht ganz nach Aristotelischer Art auffassen mochten [2]). Daß auf diese Weise die peripatetische Schule sehr unbedeutend wurde und nach dem Straton nur wenigen Anhang fand, kann uns nicht wundern, da der nicht sehr entschiedene Charakter der Aristotelischen Ethik zu keiner Zeit bedeutenden Erfolg gehabt hat.

---

1) Strab. XIII. p. 124.

2) Cic. de fin. V, 5; 8. Vergl. noch einige andere Stellen, in welchen von der Ethik der spätern Peripatetiker die Rede ist. Clem. Alex. strom. II, p. 415; Stob. ecl. II, p. 56 und am weitläuftigsten ib. p. 242 sqq. Ich folge hierin Petersen (S. Berl. Jahrb. für wiss. Krit. 1836 p. 561), welcher mit Recht bemerkt hat, daß in dieser Stelle nicht die reine Lehre des Arist. enthalten sei, vielmehr eine Lehre, welche durch die stoische Ethik viele Veränderungen erfahren hat. Kritolaos wird mit Wahrscheinlichkeit für den Urheber derselben gehalten. Petersen giebt hier auch Vermuthungen über die Art, wie der lückenhafte Katalog der Peripatetiker auszufüllen sein möchte.



Zehntes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Vierte Abtheilung. Die Skeptiker und Epikuros.



Erstes Capitel.

Die Skeptiker.

Ehe wir das betrachten, was in dem natürlichen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie aus der Aristotelischen Lehre heraus sich gestaltete, müssen wir einige Nebenerscheinungen in das Auge fassen. Mitten in dem Verlaufe dieses Zeitraums stoßen wir auf ganze Massen gesonderter Erscheinungen, welche wir nur der Ausartung der Philosophie zuzählen können, wenigstens dem großen Uebergewichte nach. Darin unterscheidet sich dieser Zeitraum der gereiftern Philosophie von der frühern jugendlich strebenden Zeit. Es scheint, als wenn die Menschheit sich nicht ohne solche Gegensätze, solche Widersprüche in ihrem eigenen Treiben entwickeln könnte; sie lebt im Kriege, welcher bald offenbarer, bald verborgener ist, und sie muß einen Gegenstand des Kampfes haben. Nur darin aber zeigt sich der Unterschied der gereiftern und der jugendlichern Zeit, daß in dieser Gutes und Böses sich mehr vermischt und in den einzelnen Erscheinungen ohne klares Bewußtsein neben einander steht, während in jener das Böse mit grö-

ßerem Bewußtsein, mit scheinbarer Festigkeit wie zu einem Charakter ausgebildet hervortritt und um so besser vom Guten sich sondern läßt. Bisher hat in keiner Zeit das Gute so viel Gewalt gehabt, daß es das Wachsen des Bösen neben ihm selbst zu verhindern gewußt hätte. Zwar wenn wir annehmen dürften, daß die Wissenschaft nur in sich selbst sich fortbildete, ohne gefördert oder gestört zu werden durch das, was außer ihr in der Menschenwelt sich regt, so würden wir es kaum begreifen können, daß alte Irrthümer, welche längst durch eine kräftigere Entwicklung der Wissenschaft widerlegt zu sein schienen, plötzlich wieder mit großer Gewalt erwachen und nicht nur bei Einzelnen, welche hinter der Bildung ihrer Zeit zurückgeblieben, sondern bei ganzen Massen von Menschen und zum Theil in der Bildung ihrer Zeit selbst eine neue Rüstung findend sich geltend machen; allein wir wissen es ja, daß die Neigung der Menschen den größesten Einfluß auf ihr Denken ausübt. Wo ihr Herz ist, da ist ihr Schatz, da suchen, da finden sie oder glauben zu finden. Und so darf es uns nicht befremden, daß in den Zeiten nach dem Aristoteles wieder Irrthümer Ueberhand nahmen, den sophistischen Bestrebungen sehr ähnlich, welche Sokrates und die echten Sokratiker mit ganzer Gewalt zu bekämpfen sich bestrebt hatten.

Denn was waren dies für Zeiten? Schon Aristoteles hatte den Umsturz der griechischen Freiheit erlebt; doch konnte er sich einer königlichen Oberherrschaft geneigt zeigen, welche als eine griechische sich ankündigte und das Gesetz schonte. Nur in den letzten Jahren seines Lebens hatte er die Unruhen erfahren, welche eine auf Kriegsgewalt gegrün-

dete Herrschaft herbeiführen sollte. Die Männer aber, von welchen wir nun zu reden haben werden, waren in den kriegerischen Zeiten, welche den Untergang einer gesetzlichen und volksthümlichen Staatsgewalt in Griechenland theils vorbereiteten, theils erfüllten, gebildet worden, in Zeiten, in welchen gemeiniglich das Glück der Waffen die Entscheidung gab, in welchen Mord, List und Betrug um die Herrschaft für erlaubte oder für gewöhnliche Künste galten, in welchen der Besitz je bedeutender, auch um so schwankender war. Wenn man nun weiß, daß der beste Theil der griechischen Sitten im Staatsleben wurzelte, so muß man in diesen Zeiten eine Verwilderung des Lebens erwarten, welche das ganze griechische Volk bis auf wenige Ausnahmen durchdrang, welche nur noch an einigen und gleichsam versteckten Orten den alten Bürgersinn übrig ließ und welche selbst das häusliche Leben erschütterte, weil es einer Zeit bedurfte, ehe man sich besinnen konnte, daß, wenn im öffentlichen Leben die Tugend nicht mehr gelte, doch in der Familie und im Leben des Einzelnen für sich noch eine stille Sittlichkeit zu üben übrig bleibe. Um den Sinn dieser Zeit zu begreifen, muß man noch auf zwei Umstände aufmerksam sein. Die Vermischung, in welche die Griechen durch die Makedonier mit den nördlichen Halbbarbaren und später mit den verweichlichten Orientalen gekommen waren, brachte in den griechischen Charakter eine ihm sonst, wenigstens in diesem Grade fremde Wildheit und Grausamkeit und eine Vermischung des Freien mit dem Sklavischen, welche nach alterthümlichen Begriffen der Achtung des menschlichen Rechts nothwendig schaden mußte. Damit hängt zusammen das Aufkommen der Tyrannei in

dem eigentlichen Griechenland und die Macht, welche die rohen, räuberischen Aetoler gewannen. Der andere Punkt ist in den verfeinerten Künsten des Lebens zu suchen, welche sich jetzt immer mehr dem Genusse zuwendeten. Diese Zeit war reich an Erfindungen in den mechanischen Künsten ebensosehr, als in den Geschäften, welche der Bequemlichkeit, der Zier des Lebens und der Ueppigkeit dienen. Bei der Unsicherheit des Besitzes was konnte man Besseres thun, als des gegenwärtigen Reichthums genießen? Die Mittel fehlten dazu nicht; schon die vergangene Zeit hatte darin vorgearbeitet. Jetzt waren die Gelage ausgelassen, die Köche theuer, jetzt die Buhlerinnen berühmt, jetzt gab es auch feinere Possenreißer für die Könige. Die Kunst hatte nicht mehr für die hohe und religiöse Feier der Feste ausgezeichnete Werke zu liefern, sie diente auch nicht mehr dem Volke zur bittern Lauge über seinen eigenen Wankelmuth und über die Schwächen seiner Führer, sondern gefälliger bequemte sie sich dem heitern Scherze, der trunkenen Laune der Reichen und Mächtigen. Die neuere Komödie, welche den künstlerischen Sinn dieser Zeit bezeichnet, war nicht wie die alte zur Erschütterung der Gemüther in Lachen und in Unwillen, sondern zur Vergnügung und Erholung der feinern Leute, welche das Schimpfliche nicht gern hören oder sehen, aber nicht ungern errathen *). Auch die Philosophie mußte nothwendig diesen Zuständen gegenüber ihre Stellung nehmen, entweder im Gegensatze gegen sie oder auch ihre eigene Würde verkennend und sich ihnen anschmiegend.

---

*) Schon Aristoteles lobt sie in diesem Sinne. Eth. Nic. IV, 14.

Wir wollen etwas genauer einige Züge aus der Geschichte dieser Zeit erwähnen, welche Athen betreffen, weil dieses auch jetzt noch, nachdem seine politische Bedeutung fast ganz aufgehört hatte, der Hauptsitz der Philosophie blieb. Athen war jetzt fast ganz in den Händen der fremden Kriegsgewalt, welche dem Staate nur den äußern Schein der Freiheit ließ. Nach dem Tode des Alexandros zwar machte es einen schwachen und unzeitigen Versuch, durch Makedonisches Geld der Makedonischen Herrschaft sich zu entziehen; der Lamische Krieg aber endete für immer die Athenische Freiheit oder wenigstens ihre politische Bedeutung. Athen mußte nun das Schmählichste dulden. Die Makedonische Besatzung in Munychia hatte alle Gewalt in Händen; die ärmeren Bürger, über die Hälfte der Bewohner, wurden vertrieben, und so eine Art von aristokratischer Verwaltung eingeführt, an deren Spitze zwar Phokion stand, die aber so unbedeutend war, daß Xenokrates das Bürgerrecht als eine Schmach nicht annehmen wollte [1]). Noch schlimmer wurden die Sachen, als nach dem Tode des Antipatros die Vertriebenen zurückkehrten und nun eine scheinbare Demokratie an die Stelle der scheinbaren Aristokratie trat [2]). Jetzt herrschte Demetrios Phalereus, der früher mit dem Phokion gewesen war, mit Hülfe der Macht des Kassandros, ein peripatetischer Phi-

---

1) Plut. v. Phoc. 29. Auch Zenon und Kleanthes wollten nicht Athenische Bürger werden, doch wird ein anderer Grund angegeben. Plut. de Stoic. rep. 4.

2) Wenigstens kam jetzt die Verfassung in eine mehr demokratische Form, da das Vermögen, welches die Bürger zum Antheil an der Staatsverwaltung berechtigen sollte, auf die Hälfte herabgesetzt wurde.

losoph, ein Gelehrter. Daß er der Stadt Gutes that, wollen wir nicht verschweigen; aber seine Verwaltung war ohne Würde, wie seine Beredtsamkeit, das Athenische Volk wurde gewöhnt, seinen Gewalthabern unverschämt zu schmeicheln, das Schauspiel wurde zur Lust der Athener herabgewürdigt, die Großartigkeit der alten Gebäude schien ihm Verschwendung, während er selbst in üppigen Gelagen große Summen verschwendete und durch alle Arten wollüstiger Gunstbezeugungen das Laster aufforderte, in voller Schaamlosigkeit sich zu zeigen *). Das Beispiel eines solchen Mannes mußte auf die Sitten der Athener den verderblichsten Einfluß üben, da hier zugleich der Glanz der Herrschaft und einer durch Wissenschaft und Philosophie gebildeten Schönrederei blendete. Doch war freilich an den Sitten der Athener wohl nicht mehr viel zu verderben. Wie weit es mit ihnen gekommen war, das zeigte sich alsbald nach der Flucht des Demetrios Phalereus, da jetzt ein anderer Demetrios, der Städteeroberer, den Aufenthalt in dem berühmten Athen, berühmt durch verfeinerte sinnliche Genüsse, durch schmeichlerischen Witz und durch Künste seiner Buhlerinnen, eine Zeit lang sich gefallen ließ. Ihm sang man jenen berüchtigten Ithyphallos entgegen, welcher den Frevel gegen die Götter öffentlich und ungescheut aussprach: „Die andern Götter sind fern oder haben keine Ohren, oder sind nicht oder kümmern sich um uns nicht das Geringste; Dich aber sehen wir gegenwärtig, nicht

---

*) Athen. XII, 60 p. 542. Vergl. H. Dohrn commentatio historica de vita et rebus Demetrii Phalerei Peripatetici. Kiliae 1825. 4.

einen hölzernen oder steinernen, sondern einen wahren Gott."
Ihm zu Gefallen verletzte man die heiligen Gebräuche der Mysterien und verwandelte mit einer lächerlichen Spitzfindigkeit zweimal die Namen der Monate, um den Schein einer alten Gewohnheit zu retten. Damals wurde der Tempel der jungfräulichen Athene durch die schändlichste Wollust entheiligt, und nicht dem Demetrios allein schmeichelte man wie einem Gotte, sondern auch seinen Buhlerinnen und Schmeichlern erbaute man Tempel und Altäre. So groß war die Niederträchtigkeit der Athener, daß sie selbst dem leichtsinnigen und üppigen Demetrios zum Ekel wurde. Zu seiner Zeit, sagte er, sei kein Athener von großer und starker Seele [1]). Nur den Trost kann man den Athenern geben, daß andere Städte, wie Sikyon und Argos, dem Demetrios in ähnlicher Weise schmeichelten. Uebrigens scheint Demetrios den Philosophen nicht günstig gewesen zu sein; es scheint vielmehr zu der Zeit, als er die Gewalt zu Athen hatte, das Gesetz gegeben zu sein, welches die Lehrfreiheit der Philosophen beschränkte und die meisten von ihnen auszuwandern bewog [2]). Doch die Kraft des

1) Athen. VI, 62; 63 p. 253; Plut. v. Demetr. 26.

2) Diog. L. V, 38; Athen. XIII, 92 p. 610; Pollux IX, 42. Demetrius Phalereus konnte dies Gesetz nicht wohl geben; denn er war ein Freund der Philosophen und ein Schüler des Theophrastos, welcher durch das Gesetz aus Athen vertrieben wurde. Dies ist übrigens der einzige Philosoph, welcher namentlich als durch das Gesetz aus Athen vertrieben angegeben wird. Daher fällt es wahrscheinlich nach Ol. 116, 2, wo Xenokrates zu Athen starb, und vor Ol. 118, 3, von wo an Epikuros zu Athen lehrte. Nimmt man an, daß es von Demetrios Poliorketes begünstigt wurde, so muß es Ol. 118, 2 fallen. Dies ist auch deswegen

Gesetzes dauerte nur etwa ein Jahr; die Gewalt der Sitten, welche nicht nur Genuß, sondern auch feinere Bildung verlangten, erzwang die Pflege der Gelehrsamkeit. Die Geschichte Athens wird von dieser Zeit an immer verwirrter. Wüthende, fast unsinnige Demagogen, Schmeichler des Demetrios, wie ein Stratokles, oder Tyrannen, wie Lachares, hatten die Gewalt in Händen, je nachdem die Heere des Demetrios oder des Kassandros siegreich in Griechenland waren. Athen wurde von jetzt an nur durch drei Stützen gehalten, durch den alten Ruhm seiner Thaten, welcher ihm gegen die Gallier noch einmal die Feldherrnwürde verschaffte, welcher es abhielt, dem Achäischen Bunde sich anzuschließen, welcher endlich auch den Römischen Feldherrn Achtung oder Mitleid einflößte, durch die Kunst, der feinern Genußsucht zu schmeicheln, wodurch unzählige Fremde nach Athen gezogen und zu Athen festgehalten wurden, und durch die Philosophenschulen. Die beiden letztern Stützen fallen zum Theil zusammen, denn der feinere Genuß hatte sich mit der wissenschaftlichen Bildung befreundet. Athen blieb auch in dieser Zeit der Hauptsitz der freiern Geistesbildung. Denn was zu Alexandria und an einigen andern Orten für Wissenschaft und Kunst geleistet wurde, hatte mehr den Anstrich einer schwerfälligen oder gar pedantischen Gelehrsamkeit, während man in Athen im Bedürfnisse der Zeit arbeitete. Diese spaltete sich aber in entgegengesetzte Richtungen, wie es den Zeiten zu gehen pflegt, welche noch nicht die geistige Regsamkeit,

---

wahrscheinlich, weil es zu dieser Zeit gegen die Freunde des Demetrios Phalereus gerichtet sein konnte.

aber doch die Sicherheit in sich selbst und die Stärke in der Einigkeit der Bestrebungen verloren haben. Die Einen suchten sich dem Verderben der Zeit entgegenzusetzen und Beruhigung wenigstens in der Entsagung oder in der Zurückziehung auf sich selbst zu gewinnen; auf dieser Seite werden wir später die Stoiker finden. Die Andern dienten dem Hange zum Vergnügen. Auf dieser Seite erblicken wir die neuere Komödie, welche hauptsächlich durch unanständige Liebschaften und durch leichten Witz Antheil erregte. Mit den Komödienschreibern standen die Buhlerinnen in nahem Verkehre, sie mußten durch Witz ihre Liebhaber fesseln; sie schöpften ihn aus der Komödie und aus der wissenschaftlichen Bildung der Zeiten, und da diese mit der Philosophie auf das innigste verbunden war, auch aus der Philosophie [1]). Wie in dieser Zeit die Philosophie ein Bedürfniß gebildeter Leute geworden war, ersieht man theils aus diesem Streben der Hetären nach ihr, theils daraus, daß die meisten Staatsleute, wenn sie nicht etwa im Kriege groß gezogen worden waren, durch die philosophische Schule sich gebildet hatten. Jetzt wurden die Philosophen für die besten Redner gehalten und deswegen von den Athenern gewöhnlich zu Gesandtschaften und zu andern Geschäften gebraucht [2]). Es war natürlich, daß hieraus

1) Wir kennen mehrere Buhlerinnen, welche Philosophie trieben, die Nikarete aus Megara, welche den Stilpon hörte, die Leontion und mehrere andere, welche die Epikurischen Gärten besuchten; von den Schülerinnen des Platon ist früher die Rede gewesen. Im Allgemeinen bezeugt das Angegebene Athen. XIII, 46, p. 583.

2) Beispiele sind leicht zu finden. Ich erinnere nur an die Gesandtschaft der drei Philosophen nach Rom wegen der Berau-

auch das Streben entstand, die Philosophie den Weltleuten angenehm zu machen, und dies gelang auf verschiedenen Wegen. War doch ein Tyrann zu Sikyon so voller Lust zu philosophischen Wettstreiten, daß er die Gefahr darüber vergaß, und auf dem Markte unter die Philosophen sich mischend von der Hand ihrer Schüler fiel *).

Dies waren die äußern Verhältnisse, welche von nun an zum Theil verderblich auf die Philosophie einwirkten. Aber es lagen auch in der bisherigen Entwicklung der griechischen Philosophie selbst mancherlei Keime späterer Verirrungen. Wir können bemerken, daß Platon und Aristoteles in der That bestrebt gewesen waren, allen Elementen der früheren griechischen Philosophie ihr Recht widerfahren zu lassen, daß sie dagegen dem sophistischen Verderben sich entgegengestellt hatten, ohne es doch ganz überwältigen zu können. Durch die kleinern Sokratischen Nebenschulen wurde noch immer eine gewisse sophistische Streitsucht, eine kleinliche Gesinnung im Leben und in der Wissenschaft unterhalten, und es bedurfte nur einer günstigern Zeit, um solchen Ueberbleibseln einer niedrigern Bildung einen größern Schauplatz zu gewinnen. Die kyrenaische Schule nährte die Genußsucht und den Eigennutz, die Kyniker die Verachtung aller Sitte und des gesellschaftlichen Lebens, die Megariker ergaben sich einer ziemlich inhaltleeren Streiterei und an sie schlossen sich andere Leh-

---

bung von Oropos, an die Gesandtschaft des Xenokrates an den Antipatros nach dem Lamischen Kriege, und an die Rolle, welche im Mithridatischen Kriege die Peripatetiker Athenion oder Aristion und Apellikon spielten.

*) Plut. v. Arat. 3.

rer der Griechen an, welche unter dem Namen der Dialektiker hie und da erwähnt werden und die Lust der Griechen an spitzfindigen Fragen und witzigen Lösungen unterhielten. Nebenbei erfahren wir auch, daß Demokritos noch seine Anhänger hatte und durch diese die Atomenlehre, der Atheismus, das Streben nach Lust und der Zweifel an aller erkennbaren Wahrheit sich fortpflanzten. Aus allen diesen Bestandtheilen heraus entwickelten sich nun die Lehren, welche wir als antiphilosophisch in dieser Zeit zu erkennen haben.

Zuerst bildete sich in dieser Art die Sekte der ältern Skeptiker aus. Ihr Haupt war Pyrrhon von Elis, über dessen Leben und Meinungen wir jedoch nur wenig Befriedigendes wissen. Er soll arm gewesen sein und anfangs mit der Malerei sich beschäftigt haben; später finden wir ihn im Heere des Alexandros, mit welchem er bis nach Indien zog [1]). Nachdem er nach Griechenland zurückgekehrt war, nahm er das Leben eines Philosophen an und schlug wahrscheinlich den Sitz seiner Schule in Elis auf [2]). Hauptsächlich zwei Quellen seiner Philosophie werden uns angegeben, die Dialektiker, welche der Megarischen Schule verwandt waren, und Demokritos. Von jenen wird ein gewisser Dryson oder Bryson sein Lehrer genannt [3]); auch mit dem Dialektiker Philon scheint

---

1) Diog. L. IX, 61; 62; Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) Diog. L. IX, 64; 69; 109. Er mochte die Schule des Phädon fortsetzen.

3) Diog. L. IX, 61; Suid. s. v. *Πύρρων*; s. v. *Σωκράτης*. Hier wird auch Menedemos zu seinen Lehrern gezählt.

er eine genaue Bekanntschaft gepflogen zu haben [1]) und sein Schüler Timon lobte ihn wegen seiner unüberwindlichen Stärke im Wortkampfe [2]). Keinen andern Philosophen aber pflegte er häufiger zu erwähnen als den Demokritos; von den Schriften desselben soll er zur Philosophie geführt worden sein und in Demokritischer Weise soll er philosophirt haben mit dem Abderiten Anaxarchos, seinem Waffengefährten auf den Feldzügen des Alexandros, welcher besonders die Glückseligkeitslehre und die skeptische Seite der Demokritischen Philosophie hervorhob [3]). Außerdem konnte er auch wohl bei den Gymnosophisten in Indien ein nachahmungswürdiges Beispiel gänzlicher Entsagung gefunden haben [4]), und wenn seine Schule zur Sokratischen Philosophie sich bekannte [5]), so scheint dies anzudeuten, daß sie die wahre Lebensweisheit des Sokrates, welcher frei von der Anmaßung, etwas wissen zu wollen, gewesen sei, für das Ziel ihres Strebens hielt. In den Zügen, welche aus dem Leben des Pyrrhon erzählt werden, wiewohl in ihnen manche Uebertreibung ist, scheint uns doch so viel Wahres zu liegen, daß er von jeder Gemüthsbewegung sich frei zu erhalten strebte, welche uns aus den Verhältnissen unseres äußeren Lebens entstehen könnte [6]).

---

1) Diog. L. IX, 67.

2) Aristocl. l. l.

3) Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 61; 63; Numenius ap. Euseb. praep. ev. XIV, 6; Sext. Emp. adv. math. VII, 48; 88.

4) Diog. L. IX, 61; 63.

5) Cic. de orat. III, 17.

6) Vergl. Plut. de prof. in virt. 11; Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 62; 66; 68.

Da Pyrrhon nichts Schriftliches über seine Philosophie hinterließ [1]), so können wir über seine Lehre nur aus den Berichten Anderer urtheilen. Der sicherste und ausführlichste Zeuge über seine Meinungen war aber Timon aus Phlius. Dieser soll in seiner Jugend auf dem Theater im Chore getanzt haben; später ergab er sich der Philosophie, welche er zuerst unter dem Stilpon zu Megara, nachher unter dem Pyrrhon zu Elis trieb [2]). Die Unerschütterlichkeit des Letztern riß ihn zur Bewunderung hin [3]) und das Alterthum betrachtet ihn nur als den Dolmetscher der Pyrrhonischen Lehren [4]). Außer der Philosophie scheint er aber auch, wie viele der spätern Skeptiker, die Arzneikunst getrieben zu haben [5]). Nachdem er in Chalkedon in der Weise eines Sophisten Geld verdient hatte, zog er sich von den philosophischen Untersuchungen zurück, ergab sich zu Athen einem vergnüglichen Leben und erreichte hier ein hohes Alter [6]). Er hinterließ viele Schriften, einige in Prosa, die meisten Gedichte von verschiedener Art, Komödien, Tragödien und andere Werke [7]). Von diesen sind

1) Diog. L. prooem. 16; IX, 102; Aristocl. l. l. Nur ein Gedicht an den Alexandros, welches reichlich belohnt worden, soll er geschrieben haben. Sext. Emp. adv. math. I, 282; cf. Plut. de Alex. fort. I, 10.

2) Diog. L. IX, 109; Aristocl. l. l.

3) Diog. L. IX, 65.

4) Sext. Emp. adv. math. I, 53. ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων.

5) Diog. L. IX, 109.

6) Diog. L. IX, 110; 112; Athen. X, 51 p. 438.

7) Diog. L. IX, 110. Doch findet sich nur ein Fragment in prosaischer Form. Diog. L. IX, 105. Die Schriften περὶ ζητήσεως und κατὰ σοφίας, welche man ihm beigelegt hat, gehören dem Aenesidemos an. Ib. 106.

besonders seine Sillen berühmt, die ihm den Beinamen des Sillographen erworben haben. In ihnen schmähte er die Philosophen älterer und neuerer Zeit und suchte ihre Lehren zu widerlegen. Auch in andern seiner Gedichte ist sein Skepticismus zu finden. Nach seinem Tode lebten zwar noch Skeptiker; aber es scheint keine bestimmte Schule des Skepticismus vorhanden gewesen zu sein [1]). Die neuere Akademie mochte dieser Lehre ihre Kräfte entzogen haben.

Die Richtung der skeptischen Philosophie drückt sich in dem Zwecke aus, welchen Timon allen philosophischen Untersuchungen setzte. Es ist dies ein praktischer Zweck; die Philosophie soll uns zur Glückseligkeit führen. Deswegen wird Pyrrhon auch mit andern Sokratikern zusammengestellt, welche auf das sittliche Leben allein ihr Augenmerk richteten und nur die Tugend als den Zweck der Vernunft zulassen wollten [2]); denn die Tugend ist eben mit der Glückseligkeit eins. Wie sehr dieser Zweck mit der Lehre der Skeptiker verwebt war, das drückt sich am stärksten darin aus, daß in ihm die Eintheilung der Philosophie, welche Timon angiebt, ihren Grund hat. Der, welcher glückselig leben wollte, müsse auf diese drei Dinge

---

1) So lassen sich die Nachrichten vereinigen, daß Timon keine Schüler hinterlassen habe und, wie Cicero de or. III, 17; de fin. II, 11; 13 sagt, die Schule des Pyrrhon seit langer Zeit ausgestorben sei, während doch ein Verzeichniß auf einander folgender Skeptiker angeführt wird. Diog. L. IX, 115; 116; Aristocl. l. l.

2) Cic. de offic. I, 2; de fin. III, 3; 4; IV, 16. Pyrrho –, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat.

sehen, zuerst wie die Dinge sind, dann wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und endlich was denen beiwohnt, welche so zu den Dingen sich verhalten [1]).

In der Beantwortung der ersten Frage liegt ihr Skepticismus. Denn sie suchten zu zeigen, daß die Dinge allesammt gleichgültig gegen das Wahre und Falsche, ungewiß und unserm Urtheile nicht unterworfen seien. Weder unsere Sinne, noch unsere Meinungen über die Dinge lehrten uns etwas Wahres [2]). Pyrrhon fand, daß man von keinem Dinge sagen könne, daß es mehr das Eine, als das Andere sei; einem jeden Lehrsatze, einer jeden Aussage lasse sich das Gegentheil entgegenstellen [3]). Hierüber ist kein Zweifel; aber schwerer läßt sich darüber etwas bestimmen, aus welchen Gründen die ersten Skeptiker jede Erkenntniß verwarfen. Es scheint wohl, daß die Streitigkeiten der verschiedenen philosophischen Schulen, welche ihre Zeit sah, großen Einfluß auf sie ausübten, und mit der Gewandtheit im Streite, welche sie aus der Megari-

---

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV, 18. *ὁ μαθητὴς Πύῤῥωνος Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

2) Aristokles a. a. O. fährt fort: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (sc. *τὸν Πύῤῥωνα?*) *ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνέγκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

3) Diog. L. IX, 61. *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Ib. 106. *καὶ Αἰνεσίδημος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πυῤῥωνείων οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

schen Schule sich angeeignet hatten, mochten sie die Gründe entgegengesetzter Lehrmeinungen gegen einander gebrauchen. Ihrer praktischen Richtung gemäß scheinen sie hierbei besonders auf die Lehren der Ethik gesehen zu haben; aber sie kamen dadurch nur auf den Satz der Sophisten, daß der Wahrheit nach nichts schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht sei, sondern nur nach Satzung und Gewohnheit werde Alles von den Menschen beurtheilt [1]), und diesen Satz scheinen sie auch nur, wie die Sophisten, daraus bewiesen zu haben, daß sie auf die verschiedenen Meinungen der Menschen über das Sittliche aufmerksam machten [2]). Man sieht nun wohl, daß der sittliche Zweck, welchen sie ihrer Lehre setzten, nicht auf irgend ein gemeinsames Werk der Vernunft ausgehen kann, sondern von jeder allgemeinen Wahrheit sich lossagt, um der besondern Neigung eines Jeden den freiesten Spielraum zu verstatten. Bei der Unsicherheit der sittlichen Begriffe blieben sie übrigens zur Begründung ihres Skepticismus nicht stehen, sondern ihr Zweifel richtete sich gegen alle Wissenschaft, und er konnte allerdings eine sehr reiche Nahrung aus der wissenschaftlichen Unbestimmtheit der damaligen Schulphilosophie schöpfen. Da jedoch die spätern Berichterstatter selten die Lehren der ersten Skeptiker anführen, so läßt sich nur wenig

---

1) Diog. L. IX, 61. *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν.* Sext. Emp. XI, 140. *ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται, κατὰ τὸν Τίμωνα.* Suid. s. v. *Πύῤῥων.*

2) Diog. L. IX, 82; 83; 101.

über das Verfahren des Pyrrhon und des Timon gegen die Dogmatiker mit Gewißheit sagen. Timon scheint gegen die Aristotelische Lehre von der Bewegung in der Zeit gestritten zu haben in einer ähnlichen Weise wie die Megariker und Zenon der Eleat [1]); gegen die Aristotelische Art, durch den Beweis die Wissenschaft zu begründen, scheint auch seine Frage gerichtet gewesen zu sein, ob man etwas voraussetzungsweise annehmen dürfe [2]); denn alle Grundsätze, aus welchen ein Beweis geführt werden kann, mochten von ihm als Voraussetzungen betrachtet werden. Die schärfste Waffe aber gegen den Dogmatismus fanden gewiß auch schon die ältern Skeptiker in dem Gegensatze zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem wahren Sein, dem Gegenstande der vernünftigen Erkenntniß. Denn dieser Gegensatz liegt in dem Eingeständnisse des Timon, daß ihm zwar etwas süß zu sein scheine, daß er aber nicht festsetze, daß es süß sei [3]), und noch bestimmter drückt er sich darin aus, daß Timon es als eine der Erscheinungen setzte, an welchen er festhalten müsse, daß es eine ewige Natur des Göttlichen und des Guten gebe, durch welche das Leben des Menschen seine Gleichmäßigkeit erhalte [4]).

---

1) Sext. Emp. adv. math. VI, 66; X, 197.

2) Ib. III, 2. *Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν· φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον.* Cf. Diog. L. IX, 90; 91.

3) Diog. L. IX, 105. *τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκύ, οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται, ὁμολογῶ.*

4) Ap. Sext. Emp. adv. math. XI, 20.

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Hiernach fühlten wohl diese Skeptiker die Gewalt, welche uns nach der Erkenntniß einer Wahrheit über den Erscheinungen zu streben zwingt, sie wußten aber keinen sichern Haltpunkt für die Erforschung des Uebersinnlichen zu gewinnen. Dahin deutet auch die Verbindung, in welcher wir sie mit den Megarikern und dem Demokritos finden. Ihnen bedeutet der Gedanke des Uebersinnlichen nur ein unbekanntes Etwas; er ist ihnen das Zeichen der Beschränktheit, ja der Nichtigkeit unseres Denkens. Nur im Zweifel halten sie ihn fest, um die Lehren zu bekämpfen, welche zu ihrer Zeit mehr und mehr überhand nahmen, Lehren, welche in der sinnlichen Empfindung und in der aus ihr herausgebildeten Erfahrung die Wahrheit der Wissenschaft suchten. So bezeichnet uns ihre Ansicht denn allerdings ein Element, welches aus ihrer Zeit natürlich hervorwachsen mußte.

Es ist eine schon häufig angeregte Frage, welche nicht zu einer ganz sichern Entscheidung sich führen läßt, ob die zehn Wendungen in der Rede (*τρόποι*) oder Gemeinplätze (*τόποι*), welche den ältern Skeptikern zugeschrieben werden *), dem Pyrrhon und Timon oder einem spätern Skeptiker, dem Aenesidemos, angehören. Nach einzelnen Andeutungen läßt sich annehmen, daß, wenn auch nicht die genaue Aufzählung dieser Wendungen jenen angehören sollte, doch das Wesentliche derselben ihnen zukomme.

---

*) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 36 f.; Diog. L. IX, 79 f; Aristocl. l. l., wo die Zahl 9 wahrscheinlich nur ein Irrthum ist. Sie werden auch *λόγοι* genannt. Für den Aenesidemos scheint Sext. Emp. adv. math. VII, 345 *οἱ παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόποι* zu sprechen

Hierzu finden wir sie auch nicht zu künstlich ausgebildet, und sie entsprechen ganz der Richtung, welche dem Skepticismus dieser Zeit zugeschrieben werden muß. Denn sie sind fast ausschließlich gegen die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungsweise gerichtet. So beriefen sie sich für ihre Meinung, daß man nichts von der Wahrheit erkennen könne, auf die Verschiedenheit der Empfindungen verschiedener Thiere; auch die Menschen empfänden nicht alle auf dieselbe Weise und den verschiedenen Sinnen zeigten sich die Dinge verschieden; je nachdem die Beschaffenheiten des Körpers und der Seele sich änderten, stellten auch die Gegenstände sich anders dar, und ebenso aus den verschiedenen Verhältnissen der Gegenstände zu uns ergäben sich andere Erscheinungsweisen; überdies mischten sich beständig die Gegenstände mit ihren Umgebungen und es sei nicht möglich, die Gegenstände rein an und für sich aufzufassen; wenn etwas in größerer Masse von uns empfunden würde, so zeige es ganz andere Beschaffenheiten, als wenn in kleinerer Masse; wenn etwas uns selten erscheine, so erfahre es eine andere Aufmerksamkeit und ein anderes Urtheil, als wenn es häufig erscheine; Alles endlich erscheine uns nur in einem Verhältnisse zu uns oder zu Andern so, wie es erscheine, und wir könnten daher gar nichts über das, was etwas an sich ist, aus seiner Erscheinung urtheilen. Alle diese Wendungen sind allein gegen die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung gerichtet, und ihnen schließt sich nur ein skeptischer Grund an, welcher von anderer Bedeutung ist. Dieser aber wird von der Verschiedenheit der Meinungen, Sitten und Gebräuche der Menschen hergenommen, welche einander mittelbar oder unmit-

telbar widersprechen; er bezieht sich hauptsächlich auf das Ethische, wird jedoch auch gegen die mythischen und gegen die philosophischen Lehren gebraucht [1]), und in dieser Stelle würde denn auch gegen die Ansichten der Philosophen über das Uebersinnliche gestritten. Die Skeptiker scheinen sich aber fast nur darauf beschränkt zu haben, zu zeigen, daß einer jeden Lehre eine andere entgegengestellt werden könne. Der Widerstreit der Meinungen zeige, daß man vom Uebersinnlichen nichts wissen könne.

Wenn nun so die erste Frage beantwortet ist, so ergiebt sich die Antwort auf die zweite Frage fast von selbst. Wissen wir nichts von den Dingen, so geziemt uns Zurückhaltung unseres Urtheils, eine gänzliche Enthaltung von jeder Behauptung (*ἀφασία, ἐποχή*) [2]). Doch diese Antwort führt Schwierigkeiten mit sich; denn es frägt sich, wie die Vorschrift, welche sie enthält, ausgeführt werden könne. Eine gänzliche Entsagung der Bejahung und Verneinung war doch nicht festzuhalten; in bloßen Fragen, welche die Skeptiker wohl anzuwenden pflegten, ließ sich nicht reden; sie schienen ja sogar die Fragen, welche die Grundzüge ihrer Philosophie betreffen, auf eine bestimmte Weise beantworten zu wollen. Aber sie hüteten sich wohl, ihre Antworten in einer bestimmten Form zu geben, und um jede bestimmte Aussage zu vermeiden, gebrauchten sie ge-

---

1) Sext. Emp. l. l. 145 ff.

2) Aristocl. l. l.; Diog. L. IX, 61; 107. Aristokles setzt zwar den Begriff der *ἀφασία* in die Antwort auf die dritte Frage, aber wohl offenbar aus Ungenauigkeit. Aehnlicher Bedeutung sind die Ausdrücke: *ἰσοσθένεια*, *ἀντίθεσις τῶν λόγων*, *ἀρρεψία*, *ἀοριστία*, *ἀκαταληψία* u. s. w.

wisse Kunstgriffe. Wir haben keine sichere Nachrichten darüber, ob alle diese schon von den ältesten Skeptikern angewendet wurden, doch wissen wir, daß einige ihnen zukommen, und wenn wir bedenken, daß die Zeit, in welcher der Skepticismus zuerst sich ausbildete, besonders stark war in Erfindung scharfer und spitzfindiger Wendungen im Gespräche und in der Rede, worin keine spätere Zeit ihr gleichgekommen ist, so werden wir geneigt, wenigstens die meisten und genauesten skeptischen Formeln auch dieser Zeit zuzueignen. Ausdrucksweisen des Zweifels, wie: es ist möglich, es kann sein, vielleicht, ich bestimme nichts, Alles ist unbestimmt, um nichts mehr so, als so (*οὐδὲν μᾶλλον, οὐ μᾶλλον*), ergaben sich von selbst. Aber die Skeptiker wollten auch noch vermeiden, daß selbst diese Ausdrücke nichts zu bestimmen schienen. Zu diesem Zwecke, wenn sie sagten: ich bestimme nichts, setzten sie noch vorsichtig hinzu: auch nicht dies, daß ich nichts bestimme [1]); wenn sie lehrten: einem jeden Grunde stehe ein anderer gleich starker entgegen, so fügten sie bei: wie es mir scheint, oder: selbst diesem Satze steht ein anderer gleich starker entgegen [2]); gebrauchten sie den Ausdruck: um nichts mehr so, als so, so erinnerten sie, auch dieser Satz sei um nichts mehr so, als so [3]); sagten sie: Alles ist unbestimmt, so wollten sie, daß man dabei ihren Gebrauch berücksichtige,

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 197; Diog. L. IX, 74; Gell. XI, 5.

2) Sext. l. l. 202 f.; Diog. L IX, 76. Dies ist die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*. Diog. L. IX, 101.

3) Diog. L. IX, 76; Sext. Emp. l. l. 188 sqq.

das Ist nur für das Es scheint mir gelten zu lassen [1]). Die Künstelei in der Wahl der Ausdrücke bezeichnet hinlänglich das Unnatürliche des Bestrebens, von welchem sie ausgingen. Am genauesten aber ersieht man die Absicht der Skeptiker aus ihrer Erklärung, daß sie in allen ihren Aussagen nichts Anderes ausdrücken wollten, als nur ihre Seelenstimmung (πάθος), welcher sie als Menschen, nicht als Philosophen folgen müßten; immer könnten sie nur eine Thatsache bezeugen, welche sich ihnen in ihnen selbst darstelle und welche sie als eine Erscheinung setzen müßten, weil die Erscheinungen sich ihnen mit Gewalt aufdrängten [2]). So hält sich denn auch dieser Skepticismus nur dadurch in seinem Gebiete fest, daß er zugiebt, man könne etwas über seine Seelenlage mit Bestimmtheit aussagen, sorgfältig aber davor sich hütet, nicht etwa in den Schein zu gerathen, als wolle er über das Erkennen oder Nicht-Erkennen eines Andern etwas bestimmen. Hierin nähert er sich stark den Sophismen des Protagoras und der Kyrenaiker. Freilich wenn die Skeptiker gegen die Dogmatiker stritten, vermochten sie nicht so auf sich und auf den gegenwärtigen Augenblick ihrer Stimmung sich zu beschränken.

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 187—208; Diog. L. IX, 74—77. Das οὐ μᾶλλον, das διὰ τί ναὶ καὶ διὰ τί οὔ, die ἀφασία, das οὐδὲν ὁρίζω, die ἐποχὴ und ἀκαταληψία werden ausdrücklich dem Pyrrhon und dem Timon zugeschrieben. Diog. L. IX, 61; 76; 107; Aristocl. l. l.

2) Timon ap. Diog. L. IX, 105; ib. 103; Timon ap. Sext. Emp. adv. math. VII, 30.

ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.

Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 191; 197. ὃ πάσχει διηγούμενος. Ib. 203.

Es bleibt uns übrig, noch die Antwort der Skeptiker auf ihre dritte Frage zu betrachten: was dem beiwohne, welcher sich alles Urtheils über die Dinge enthalte? Diese Frage trifft den sittlichen Zweck ihrer Lehre. Alles Urtheils uns zu enthalten, das soll uns Glückseligkeit gewähren. Denn der Urtheilslosigkeit folgt gleichsam als Gabe des Glücks wie ein Schatten die Unerschütterlichkeit des Gemüths [1]). Wer die skeptische Stimmung angenommen hat, der lebt immer in Ruhe, ohne Sorge, unbewegt in gleicher Gesinnung, ohne sich zu kümmern um die Schrecknisse der süßredenden Weisheit [2]). Die Menge der Menschen nemlich wird überwältigt von der leidenden Stimmung (πάθος) der Seele, von Meinungen und eiteler Satzung; der Weise aber entscheidet über nichts und in ruhiger Stimmung hält er nichts für gut oder böse und fühlt sich daher frei von jedem leidenschaftlichen Streben, welches nur die Glückseligkeit stört [3]). Daher wird auch

1) Diog. L. IX, 107. *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνησίδημον.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 29. Aristocl. l. l.

2) Sext. Emp. adv. math. XI, 1. *οὕτω γὰρ ἕκαστος ἡμῶν τὴν τέλειαν καὶ σκεπτικὴν ἀπολαβὼν διάθεσιν κατὰ τὸν Τίμωνα βιῶσαι*

— — — ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτά,
μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης.

3) Timon sagt vom Pyrrhon bei Aristokles a. a. O.:

ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
πᾶσιν, ὅσοις δαμνᾶται ἅμ' ἀρρήτοις τε φατοῖς τε
λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 27; adv. math. XI, 111 ff.

die Apathie, die gänzliche Gleichgültigkeit gegen Alles, was uns trifft, für eine Frucht des wahren Skepticismus gehalten; Alles, was die äußern Güter betrifft, ist dem Weisen gleichgültig [1]. Dem Pyrrhon schreibt man die Lehre zu, zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Leben und Tod sei kein Unterschied; er wollte so viel als möglich das schwere Werk unternehmen, des Menschen sich ganz zu entkleiden [2]. So war denn bei den Skeptikern im Sittlichen ein Streben gegen die Gemüthsstimmung, welcher sie im Wissenschaftlichen sich ganz hingaben. Dies ist der harte Widerspruch in ihrer Lehre. Aber auch wieder im Praktischen mußten sie einlenken, denn sie konnten sich doch nicht verbergen, daß wir nicht gegen Alles durchaus gleichgültig uns verhalten können; dies widerstreitet dem Leben. Daher sagten sie: soweit es in unserer Gewalt steht, wählen wir und fliehen wir nichts, aber was nicht in unserer Gewalt steht, was nothwendiges Bedürfniß erheischt, dem können wir nicht entfliehen [3]; sie ergaben sich daher auch im thätigen Leben der Gewohnheit der Handlungsweise, der Nothwendigkeit einer Wahl und der Entscheidung über

---

1) Cic. ac. II, 42; de fin. III, 3; 4.

2) Cic. de fin. II, 13; Stob. serm. CXXI, 28; Epictet. fragm. 93. ed. Schweigh.; Aristocl. l. l. *σκωπτόμενον δ' ὑπὸ τῶν παρόντων εἰπεῖν ὡς χαλεπὸν εἴη τὸν ἄνθρωπον ἐκδῦναι.*

3) Diog. L. IX, 108. *οὔτε γὰρ τάδε ἑλοίμεθα, ἢ ταῦτα φευξοίμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστί· τὰ δὲ ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν.* Für *περὶ ἡμᾶς* ist wahrscheinlich *παρ' ἡμᾶς* mit Mer. Casaub. zu lesen. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 30.

Gutes und Böses [1]), bemerkten aber, daß ein solches Leben der Skeptiker nicht als Philosoph führe, sondern nur nach unphilosophischer Meinung. Nach seiner Philosophie würde der Skeptiker nichts thun und nicht leben, nur von der Nothwendigkeit der Seelenstimmung bezwungen handelt er [2]). So gestehen die Skeptiker selbst ein, daß ihre Philosophie das Leben zerstöre, und stellen Philosophie und Leben einander feindlich gegenüber. Doch man fürchte nur nicht, daß sie so stehen bleiben werden. Alsbald sind die Skeptiker nun doch wieder bereit, einen billigen Vergleich zwischen Leben und Philosophie zu treffen. Wenn denn nun einmal der Mensch nicht ganz den Menschen ausziehen kann, so ist es doch gut, seine Begierden, den Einfluß seiner Seelenstimmungen auf das Leben zu mäßigen, und dies erscheint ihnen daher als ein Zweck ihrer Philosophie; sie drücken ihn aus in den Begriffen der Sanftmuth und der Mäßigung in den Seelenstimmungen (*μετριοπάθεια*) [3]). Zu ihr werde der Philosoph gelangen, wenn er in jedem Ungemache festhalte, daß dies von Natur weder gut noch böse sei, während jeder andere doppeltes Un-

---

1) Timon ap. Sext. Emp. adv. math. XI, 164; Diog. L. IX, 62; 105; 106.

2) Sext. Emp. adv. math. XI, 165. *κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός· ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ· κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν.*

3) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 25. *φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν, καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.* Ib. III, 235; adv. math. VII, 30 nach dem Timon. Diog. L. IX, 108. *ἄλλοι δὲ τὴν πραότητα τέλος εἰπεῖν φασὶ τοὺς σκεπτικούς.*

gemach dulden müsse, theils indem er doch der Nothwendigkeit nicht ausweichen könne, theils indem er sie auch noch für ein Unglück halte [1]. Wie dies denn doch einen allgemeinen Grundsatz für das Handeln setzt, ohne dem Skepticismus zu widerstreiten, darüber scheinen die Skeptiker keinen Aufschluß gegeben zu haben, wenn er nicht etwa darin zu suchen sein sollte, daß sowohl die Unerschütterlichkeit des Gemüths, als auch die Mäßigung in den Seelenstimmungen ihnen nur als Erscheinungen sich darstellen, welche sie gefunden haben und über welche sie geschichtlich berichten [2].

Weswegen wir die Pyrrhonische Lehre nur als ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls, welcher sich jetzt ereignete, betrachten können, das ist aus ihrer ganzen Haltung klar. Denn jeder möchte wohl in Verlegenheit sein, wenn er sagen sollte, was die Skeptiker in wissenschaftlicher Untersuchung Neues für die Philosophie gebracht hätten. Die Hauptstärke ihrer Zweifel ist gegen die sinnliche Vorstellungsweise gerichtet; aber ihre Gründe liegen wirklich sehr auf der Oberfläche. Wie ganz anders hatten schon Platon und Aristoteles die Haltungslosigkeit der sinnlichen Ansicht gezeigt! Was sie gegen die Erkenntniß der Vernunft vorgebracht haben sollen, ist von geringer Bedeutung, fast nur geschichtlicher Art, und drückt nichts als die Verzweiflung aus, in welche sie geriethen über die Betrachtung

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 30.

2) Ib. 4. *ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἑκάστου.* Daher heißt es auch in der obenangeführten Stelle *φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν κτλ.* Ib. 205. *φαινομένη αὐτοῖς ἀταραξία.*

der Menge der Meinungen und der Gründe entgegengesetzter Art. Nicht einmal einen einigermaaßen fleißigen Scharfsinn haben sie zur Entwicklung der Meinungen und der Gründe angewendet. Oder sollen wir sagen, Alles dies sei uns verloren gegangen und die spätern Skeptiker hätten das Beste ihrer ältern Lehrer nur nicht fest zu halten gewußt? In der That der Scharfsinn kann nicht groß sein, welcher nicht zu bemerken weiß, wie er erst die Stimmungen der Seele verwirft, dann ihnen wieder als dem einzig Auffaßbaren zu folgen besiehlt und zuletzt sie noch, ich weiß nicht wodurch, beherrschen will. Was das Auftreten des Skepticismus in dieser Zeit bedeute, kann nicht leicht verkannt werden. Er hält noch den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Gegenstande reiner Vernunfterkenntniß fest; der Neigung der Zeit, Alles in das Sinnliche hinüberzuziehen, will er sich nicht ergeben. Aber von der andern Seite kann er sich doch dieser Neigung nur mit großer Anstrengung entziehen. Die gewaltsame Bewegung, in welche er hierüber geräth, offenbart sich besonders in zwei Punkten, theils in der schnöden Verachtung alles Sinnlichen, über welche seine Tugend nur gar zu scharf allen Gütern dieser Erde entsagt, theils in der fast unerhörten Schärfung des Gegensatzes zwischen der Erscheinung und der Wahrheit der Vernunft. Diese letzte mußte man vor der ersten durch eine unübersteigliche Kluft zu sichern suchen, damit sie ja nicht etwa in diese herübergezogen werden möchte. In der That man kann sich kaum des Lächelns enthalten, wenn man diese Leidenschaftlichkeit des Skepticismus mit seinem Eifer gegen alle leidenschaftliche Stimmung vergleicht. Der Skepticismus ist eine Ueber-

gangsbildung und bezeichnet den Punkt, in welchem man zwar noch überzeugt davon, daß die Wahrheit nicht in der sinnlichen Erscheinung zu finden sei, doch in dem bisherigen Bildungsgange der Wissenschaft nicht mehr das Mittel finden kann, über das Sinnliche sich zu erheben; denn das menschliche Bewußtsein erscheint zu sehr mit der Sinnlichkeit verflochten. Deswegen steht der Skepticismus zwischen dem Platon und dem Aristoteles von der einen Seite und dem Epikuros und den Stoikern von der andern, aber nur als eine schnell vorübergehende Erscheinung.

Zweites Capitel.

Epikuros, seine Schule und seine Lehre.

Epikuros war der Sohn unbemittelter Eltern, geboren Ol. 109, 3 [1]). Ueber den Ort seiner Geburt kann man Zweifel hegen, da von seinem Vater Neokles erzählt wird, daß er mit den Kolonisten, welche die Athener Ol. 107, 1 nach Samos schickten, von Athen ausgewandert sei, weswegen auch Samos als das Geburtsland des Epikuros angegeben wird, während die gewöhnliche Annahme ist, daß er ein Athener aus dem Demos Gargettos gewesen sei [2]).

---

1) Diog. L. X, 14.

2) Ib. 1; 3; cf. Menag. ad h. l.; Strab. XIV, 1 p. 171; cf. Clintonis fasti Hellenici ann. 352; Gassendi de vita et moribus Epicuri I, 1.

Soviel ist gewiß, daß er von einem Athenischen Bürger abstammte und in Samos, nachher in Teos erzogen wurde [1]). Sein Vater lehrte die Grammatik und Epikuros soll ihm hierin Beistand geleistet haben; auch erzählt man, daß er seiner Mutter, welche magische Künste trieb, hierbei zur Hand sein mußte [2]). Früh wurde er mit philosophischen Untersuchungen bekannt; er rühmte sich, schon in seinem zwölften oder vierzehnten Jahre zu philosophiren angefangen zu haben [3]), welches sich wahrscheinlich auf die Erzählung bezieht, daß er einen Lehrer der Grammatik bei dem Verse des Hesiodos, welcher von der Entstehung des Chaos handelt, gefragt habe, woraus das Chaos entstanden sei, und als er darüber auf die Philosophen verwiesen worden, von diesen belehrt zu werden verlangt habe [4]). Damit läßt sich auch wohl die Erzählung vereinigen, daß er von der Grammatik zur Philosophie übergegangen sei, als er mit den Schriften des Demokritos bekannt geworden [5]). Es werden ihm übrigens viele Lehrer der Philosophie beigelegt [6]), deren Namen zu erwähnen nicht nöthig ist, da die Elemente seiner Philosophie, welche von frühern Philosophen entnommen waren, nicht schwer zu entdecken sind, und da in der That keiner seiner Lehrer einen bedeutenden Einfluß auf ihn gehabt

1) Strab. l. l.

2) Diog. L. X, 3; 4.

3) Ib. 2; 14; Suid. s. v. Ἐπίκουρος.

4) Sext. Emp. adv. math. X, 18 f.; Diog. L. X. 2.

5) Diog. L. l. l.

6) Gassendi l. l. I, 4.

zu haben scheint. In diesem Sinne könnte man denn auch wohl seine eigene Behauptung zugeben, daß er keinen Lehrer gehabt, sondern aus sich die Philosophie gelernt habe [1]), wenn gleich sonst klar ist, daß er aus den Schriften und der Lehre früherer Philosophen das Meiste seiner Philosophie geschöpft hat. Uebrigens scheint die Jugend des Epikuros äußerlich sehr bewegt gewesen zu sein. In seinem achtzehnten Jahre kam er nach Athen, wo er aber nur etwa ein Jahr geblieben sein mag. Denn als nach dem Tode des Alexandros die Athener aus Samos vertrieben wurden, flüchtete sein Vater nach Kolophon, wohin ihm Epikuros folgte. Hier soll er schon eine Schule gesammelt haben [2]); nach einer andern Erzählung jedoch lehrte er Philosophie erst von seinem zwei und dreißigsten Jahre an anfangs zu Mitylene und zu Lampsakos, an welchen Orten er sich gegen fünf Jahre aufhielt [3]). In seinem sechs und dreißigsten Jahre kam er nach Athen und eröffnete hier eine philosophische Schule, welcher er bis zu seinem Tode Ol. 127, 2 vorstand [4]). Zuerst trennte er sich nicht von den übrigen Philosophen, welche zu Athen lehrten, machte auch nicht Anspruch darauf, eine ihm eigene Lehre vorzutragen, sondern nannte sich einen Demokriteer [5]), nachdem jedoch sein Ansehn gewachsen war,

---

1) Diog. L. X, 13; Cic. de nat. D. I, 26; Sext. Emp. adv. math. I, 3; Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 18.

2) Diog. L. X, 2.

3) Ib. 14; 15; Suid. l. l.

4) Diog. L. X, 2; 15; Cic. de fato 9.

5) Plut. adv. Col. 3. Die Lehre des Demokritos soll er vom Nausiphanes empfangen haben. Cic. de nat. D. I, 26. Doch wird

sagte er sich von fremden Meinungen und von der Verbindung mit andern Philosophen los und hielt seine Schule, weil die Gymnasien in Athen besetzt waren, in dem Landhause und in dem Garten, welche er zu Athen besaß [1]. Hier lebte er mit seinen Brüdern, mit seinen Freunden ein Leben, welches nächst seiner Philosophie auch dem heitern Genusse gewidmet war. Die Freundschaft der Epikureer ist oft gerühmt worden; sie hielten auch in der Bedrängniß öffentlicher Noth zusammen und Epikuros verglich seine Gesellschaft mit dem Pythagorischen Bunde; es sei in ihr nicht nöthig, die Güter gemeinschaftlich zu machen, weil der wahre Freund dem wahren Freunde vertrauen dürfe [2]. In der That scheint es, als wenn Epikuros selbst einen nicht ungebildeten Sinn für freundschaftliche Geselligkeit gehabt hätte; seinen Genossen mochte an die Stelle des politischen Lebens, welches jetzt seine Würde verloren hatte, das gesellschaftliche Leben ähnlich gesinnter Freunde treten und in diesem mochten sie sich über die selbstsüchtigen Grundsätze ihrer Lehre erheben; man muß aber auch in Anschlag bringen, daß eine weichliche Gesinnung leichter sich verträgt, als ein starker Charakter. Daß in den Gärten des Epikuros die strengste

---

Nausiphanes, den er selbst nicht für seinen Lehrer wollte gelten lassen, auch für einen Schüler des Pyrrhon gehalten. Sext. Emp. adv. math. I, 2 f. cf. Diog. L. I, 15; X, 13; 14; Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV, 20 fin.

1) Diog. L. X, 2; 10; Plin. hist. nat. XIX, 4.

2) Plut. v. Demetr. 34; Diog. L. X, 11. Sie sollen auch Geheimnisse gehabt haben. Diog. L. X, 5; Clem. Alex. strom. V, p. 575.

Sittsamkeit nicht geherrscht habe, läßt sich aus den Grundsätzen der Epikureer schließen und aus der Zahl der Buhlerinnen, welche in ihnen auch an dieser neuen Lebensphilosophie Theil nahmen [1]). Auch andern sinnlichen Genüssen war man hier wohl nicht feind, obgleich wir geneigt sind, Vieles, was von der schnöden Wollust der Epikurischen Herde gesagt worden ist, für Verleumdung zu halten, da auch im Gegentheil die große Mäßigkeit des Epikuros gelobt wird [2]). Seine Grundsätze waren wenigstens nicht für die unbesonnene Lust. Doch ist aus ihnen nicht auf sein Leben, noch weniger auf das Leben seiner Anhänger zu schließen; denn eine Sittenlehre wie die seine ist geneigt, Vieles als Ausnahme zu gestatten oder gar durch das Bedürfniß zu rechtfertigen. Man hat es an seiner Schule auch gelobt, daß sie streng und ohne Spaltungen an seiner Lehre festgehalten [3]); doch dies zeugt nur von der geringen Regsamkeit des wissenschaftli-

---

1) Diog. L. X, 7. Plut. non posse suav. v. sec. Epic. 4; 16. Von der Leontion ist es bekannt, daß sie selbst philosophische Schriften verfaßte. Cic. de nat. D. I, 33. Sie war eine Hetäre, obwohl sie später auch wohl die Frau des Metrodoros, des vornehmsten Schülers und Freundes des Epikuros, gewesen sein kann, wie Gassendi behauptet. Von den übrigen Buhlerinnen, welche den Garten des Epikuros besuchten, kann man meinen, daß sie nach damaliger Sitte nur zu den gemeinschaftlichen Mahlen der Epikureer gezogen wurden.

2) Die Stoiker warfen dem Epik. gewisse Krankheiten vor, die aus Unmäßigkeit und schimpflichen Lüsten entstanden sein sollten. Cic. ad fam. VII, 26. Uebungen in der Mäßigkeit werden dem Epik. zugeschrieben, Sen. ep. 18.

3) Numenius ap. Euseb. pr. ev. XIV, 5; cf. Gassendi II, 5.

chen Triebes, welche in ihr herrschte. Unter den Schülern des Epikuros zeichnet sich daher auch keiner aus, es müßte denn Metrodoros sein, welcher bei den Alten in dem Rufe steht, daß er schamloser als sein Lehrer für die sinnliche Lust sich erklärt habe [1]. Den wissenschaftlichen Trieb anzuregen scheint auch Epikuros nicht eben geneigt gewesen zu sein; denn er verachtete alle wissenschaftliche Beschäftigungen, welche außerhalb seiner Philosophie lagen, so wie er selbst nur geringe Gelehrsamkeit besaß, und begünstigte auch nicht ein freies Philosophiren in seiner Ansicht, sondern brachte zur Bequemlichkeit seiner Schüler sein System in kurze Auszüge und hörte nicht auf zu ermahnen, daß sie seine Sätze auswendig lernen möchten [2]. So war er bemüht, die Lehre seiner Schule an seine Person zu knüpfen, und man hat hieraus, so wie aus einigen andern Zügen seiner Schulherrschaft, nicht mit Unrecht auf die Eitelkeit des Mannes geschlossen, welcher seine Lehre und seinen Namen zu verewigen besorgt war [3]. Aus derselben Quelle scheint es auch geflossen zu sein, daß er das Lob anderer Philosophen zu schmälern suchte und nicht nur ihre Lehren tadelte, sondern auch ihr Leben beschimpfte, ja den Männern nicht

---

1) Cic. de nat. D. I, 40.

2) Cic. de fin. II, 6; 7; Diog. L. X, 12; 35; 83; 85; Sext. Emp. adv. math. I, 1.

3) Der Unsterblichkeit seines Namens rühmte er sich, Senec. ep. 21; seinen Garten vermachte er seiner Schule zu dem ausdrücklichen Zwecke, dort seine Philosophie zu lehren und sein Andenken monatlich zu feiern. Diog. L. X, 18; Cic. de fin. II, 31.

Gerechtigkeit widerfahren ließ, welchen er selbst den größesten Theil seiner Lehre verdankte [1]).

Epikuros hat sehr viele Schriften geschrieben. Nur dem Chrysippos stand er hierin nach, übertraf aber selbst den Aristoteles [2]). Wenn nun gelehrte Männer, wie der letztere, viele Werke hinterlassen, so kann man sich darüber nicht wundern; wenn aber dasselbe geschieht von einem Manne, wie Epikuros, welcher nur sehr mäßige Kenntnisse besaß, die gründlichern wissenschaftlichen Untersuchungen verachtete und selbst in die Kritik der früheren Systeme nicht tief eindrang, so kann man dies nicht leicht etwas Anderem zuschreiben, als der Selbstgefälligkeit, welche sich gern hören läßt. Dies scheinen auch die häufigen Wiederholungen derselben Gedanken zu bestätigen, welche wir noch in den Ueberbleibseln seiner kürzern Werke nachweisen können. Dem Untergange seiner größern Werke hat er selbst vorgearbeitet, indem er die Summe seiner Philosophie in kurze Auszüge brachte zum bequemern Gebrauche seiner Anhänger. Diese Auszüge sind uns denn auch größestentheils übrig geblieben und vom Diogenes Laertios, einem Verehrer dieses Mannes, gerettet worden. Sie bestehen in drei Briefen und in den Hauptsätzen (*κύριαι δόξαι*), welche besonders die Epikureer ihrem Gedächtnisse einprägen sollten. Die Echtheit dieser Schriften hat man keinen Grund zu bezweifeln [3]). Von

1) Diog. L. X, 7; 8; Sext. Emp. adv. math. I, 2—4; Athen. VIII, 50 p. 354; Cic. de nat. D. I, 33; Plut. adv. Colot. 26.

2) Diog. L. I, 16; X, 26.

3) Sie sind nur zuweilen abgekürzt, zuweilen mit Zusätzen

seinen größern Werken sind uns nur Bruchstücke erhalten worden [1]). Epikuros stellte sich, als verachte er den rednerischen Schmuck und strebe nur nach einfacher Deutlichkeit der Rede. Doch ist sein Ausdruck von falschem Prunke nicht frei [2]) und ruhige und klare Verständlichkeit fehlt ihm ganz. Auch die Zusammenordnung seiner Gedanken ist verworren und zeugt von Mangel an logischer Kunst. Genug sein Styl konnte nur seinen blinden Verehrern gefallen. An seine Werke und an die Bruchstücke derselben haben wir uns für die Kenntniß seiner Lehre fast ausschließlich zu halten, da der Sinn seiner Lehre, besonders seiner Ethik, von den Uebertreibungen ebensowohl seiner Freunde, als seiner Feinde verstellt worden ist.

Der Zweck, welchen Epikuros in der Wissenschaft verfolgte, drückt sich sehr bestimmt in seiner Erklärung der Philosophie aus. Er nannte sie eine Thätigkeit, welche durch Begriffe und Beweise ein glückseliges Leben bewirkt [3]). Hierdurch wird das Denken zum Mittel herab-

---

versehen, wie man aus den Anführungen sieht. Harles zu Fabr. bibl. gr. III. p. 597 und Buhle Lehrbuch der Gesch. d. Phil. I. S. 425 bezweifeln ohne Grund die Echtheit der Briefe.

1) Aus seiner Physik hat man einige, doch nicht sehr bedeutende Fragmente zu Herculanum gefunden, welche im zweiten Bande der volum. Hercul. abgedruckt worden sind; später herausgegeb. von Orelli. Lips. 1818.

2) Diog. L. X, 13; 118; not. Is. Casaub. et Menag. ad Diog. L. X, 5; 121.

3) Sext. Emp. adv. math. XI, 169. *Ἐπίκουρος — ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

gesetzt und damit stimmt denn auch überein, daß er nach allgemeinem Zeugnisse die genaueren Untersuchungen der Wissenschaft verachtete, weil sie zum glückseligen Leben nichts beitrügen [1]), und deswegen auch die logischen Lehren über die Form der Wissenschaft verwarf [2]). Nur der Nutzen also bestimmt ihm den Werth der Wissenschaft und deswegen läuft ihm die ganze Philosophie auf die Ethik hinaus, welche uns lehren soll, wie ein glückseliges Leben von uns erreicht werden könne. Zwar nahmen auch die Epikureer die Eintheilung der Philosophie in Logik, welche sie Kanonik nannten, Physik und Ethik an [3]), aber die Logik beschränkten sie auf die Lehre von den Kennzeichen der Wahrheit und verbanden sie mit der Physik, zu welcher sie den Weg bahnen sollte [4]), und ihre Physik war

---

1) Sext. Emp. adv. math. I, 1. Andere Stellen führt Gassendi lib. VIII. an, welcher übrigens den Epikuros über diesen Punkt vertheidigt, aber nur schwach, hauptsächlich durch eine falsche Erklärung der Stelle aus dem Briefe an den Pythokles. Diog. L. X, 85. *καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις.* Ueber die *ἐγκύκλια* s. Meibom. und Schneider ad h. l. Seine Verachtung der sklavischen Handwerkskünste der Astronomen drückt Epikuros selbst aus in demselben Briefe Diog. L. X, 93. Nur war er allerdings wohl nicht ein Verächter aller wissenschaftlichen Bildung, sondern nur soweit, als sie dem menschlichen Leben nicht zum Nutzen diene. Sext. Emp. adv. math. I, 49. Auch war seine Philosophie den Genüssen der schönen Kunst nicht abhold. Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 13.

2) Cic. de fin. I, 7; ac. II, 30; de nat. D. I, 25. cf. Diog. L. X, 31.

3) Diog. L. X, 29.

4) Ib. 30. *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει καὶ ἔστιν ἐν ἑνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ κανών.* (Cf. ib. 27.) — — *εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ*

ihnen ganz nur für die Ethik vorhanden und kann daher auch nur aus dieser begriffen werden. Denn sie lehrten, die Physik würde gar nicht nöthig sein, wenn wir nicht, durch falsche Meinungen und mythische Erdichtungen über den Tod, über die Meteore und dergleichen in Furcht gesetzt, an unserer Glückseligkeit behindert würden, so daß es Bedürfniß werde, eine richtige Naturlehre zu kennen [1]). Wir haben also auch hier die drei Theile der Philosophie, aber freilich in der alten Ordnung nur scheinbar; denn wenn gleich die Epikureer in ihren Vorträgen die gewöhnliche Reihe befolgten [2]), so ist es doch offenbar, daß der Charakter ihrer Physik von ihrer Ethik abhängig ist und daß ihre Logik zwar zum Theil ihrer Physik vorarbeitet, aber auch Voraussetzungen enthält, welche aus der Physik stammen. Indem wir nun dahin streben, den wesentlichen Zusammenhang und die Bedeutung ihrer Lehre zur Darstellung zu bringen, müssen wir mit ihrer Ethik beginnen.

I. Ethik. Epikuros suchte mit den übrigen Philosophen seiner Zeit das höchste Gut in der Glückseligkeit oder in dem seligen Leben [3]). Der Begriff aber, welchen er von der Glückseligkeit hat, ist aus Elementen zusammen=

συντάττειν. Deswegen zählten einige nur zwei Theile der Epikurischen Lehre. Sext. Emp. adv. math. VII, 14; 15; Senec. ep. 89.

1) Epic. ap. Diog. L. X, 80—82; 142; 143.

2) Sext. Emp. adv. math. VII, 22.

3) Epic. ap. Diog. L. X, 122; 128; Sext. Emp. adv. math. XI, 169.

gesetzt, welche theils in der Lehre des Demokritos, theils des Aristoteles liegen. Darin hing er mehr nach der Seite des Demokritos, ja der Kyrenaiker, daß er die Lust als das Hauptbestandtheil der Glückseligkeit ansah und wohl sogar als das höchste Gut selbst bezeichnete. Sein Beweis ist, daß nicht nur Menschen, sondern auch alle Thiere von Natur und ohne Ueberlegung nach Lust streben, den Schmerz dagegen verabscheuen [1]). Auch dieser Beweis ist ihm mit den Kyrenaikern gemein; nach ihm soll der Mensch mit Ueberlegung das thun, was die Thiere ohne Ueberlegung. Eine jede Lust ist hiernach an sich ein Gut [2]); nur in Beziehung auf ein Anderes kann sie wohl ein Uebel sein. Daher will Epikuros, daß die Lust nicht an und für sich von uns gewählt werden soll, sondern nur in Beziehung auf die Glückseligkeit des Lebens, welche uns aus ihr entsteht. Denn wir müssen auch auf den Nutzen der Dinge unser Augenmerk richten und deswegen manche Lust verschmähen, weil sie uns Unlust bereiten kann, zuweilen auch viele Schmerzen wählen, weil ihnen größere Lust folgt [3]). Hierin schließt er sich nun an den Aristo-

1) Diog. L. X, 129; 137. *ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προςκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου.*

2) Epic. ap. Diog. L. X, 141. *οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν.*

3) Epic. ib. 129. *καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα. ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυςχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται, καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν*

teles an, indem er nicht wie die Kyrenaiker auf die augenblickliche Lust das sittliche Streben richten will, sondern auf die Glückseligkeit im Zusammenhange des Lebens [1]). Noch mehr aber tritt die Verwandschaft seiner Lehrform mit der Aristotelischen darin hervor, daß er auch die Lust und die Glückseligkeit in der genauesten Verbindung mit der Tugend erblickt. Zwar ist die Tugend nicht an sich ein Gut, welches auch Aristoteles bezweifelt hatte, sondern nur wenn sie uns Lust bereitet [2]); aber die Tugend ist doch von der wahren Lust unabtrennbar und es giebt kein angenehmes Leben ohne Tugend und keine Tugend ohne angenehmes Leben [3]). So stellt sich äußerlich der Begriff des höchsten Guts beim Epikuros fast in derselben Form dar, wie beim Aristoteles, und doch finden wir Beider Begriffe wesentlich von einander verschieden, wenn wir den innern Gehalt ihrer Formeln untersuchen.

χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν· οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα· τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

1) Ib. 148. *τοῦ ὅλου βίου μακαριότης.*

2) Epic. ap. Athen. XII, 67 p. 546. *τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ. ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον.*

3) Epic. ap. Diog. L. X, 132. *διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσαι ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως.* τὸ habe ich mit Meibom. aufgenommen. Vielleicht ist für *διδάσκουσαι* auch *διδασκούσης* zu schreiben, wie Rossi comm. Laert. p. 310 bemerkt. Ib. 138; 140; cf. Cic. de fin. II, 15.

Dies zeigt sich alsbald in der Art, wie Epikuros die Bestandtheile des höchsten Gutes sich denkt. Sie bestehen ihm ganz in den verschiedenen Arten der Lust. Ueber den Begriff der Lust und über den Werth ihrer verschiedenen Arten waren die Epikureer in Streit mit den Kyrenaikern in mehrern Punkten. Wir haben erwähnt, daß einige Kyrenaiker die körperliche Lust höher achteten, als die geistige. Epikuros dagegen hielt die Lust und den Schmerz, welche der Seele aus ihr selbst entstehen, für größer als die aus körperlichen Ursachen hervorgehenden Zustände dieser Art, weil er das höchste Gut nicht bloß für die Gegenwart, sondern für den Zusammenhang des Lebens suchte; denn der fleischliche Schmerz und die fleischliche Lust wären nur über das Gegenwärtige, die geistigen Zustände dieser Art auch über das Vergangene und das Zukünftige [1]). Man hat die Epikurische Lehre nicht selten hierüber gelobt, zu voreilig in der That, denn man kann dem Lobe andere Aussagen des Epikuros und seiner Freunde entgegenstellen, welche weniger allgemeine Billigung erfahren möchten. Epikuros erklärt: ich finde nichts, als was ich das Gute denken könnte, wenn ich davon nehme die Lüste, welche aus dem Geschmacke oder aus dem Genusse der sinnlichen Liebe fließen, oder welche durch das Gehör und durch den Anblick schöner Gestalten entstehen [2]). Metrodoros, sein Freund, schämte

---

1) Diog. L. X, 137. *τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*

2) Ib. X, 6. *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω, τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφρο-*

sich nicht zu gestehen, daß die Lehre, welche an die Natur sich halte, alle Sorgfalt auf den Bauch wende [1]). Und dieses Lob der sinnlichen Lust widerspricht gar nicht dem Lobe, welches Epikuros sonst der Lust der Seele spendete, noch dem Tadel, welchen er sonst gegen die körperlichen Lüste aussprach [2]). Davon überzeugt man sich, wenn man untersucht, was Epikuros und seine Schule unter Lust der Seele verstanden. Metrodoros in seiner Schrift, welche zeigen sollte, daß mehr in uns als in äußern Glücksgütern der Grund der Glückseligkeit liege, bekennt, daß unter dem Gute der Seele nichts Anderes zu verstehen sei, als nur der gesunde und ruhige Zustand des Fleisches und die sichere Hoffnung, daß ein solcher auch zukünftig uns nicht man=

δισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς. Die Stelle ist aus der ethischen Hauptschrift des Epikuros *περὶ τέλους.* Sie findet sich mit ähnlichen Stellen auch Athen. VII, 8 p. 278; 11 p. 280; XII, 67 p. 546; Cic. Tusc. III, 18; de fin. II, 3; Plut. non posse su. v. sec. Epic. 6 fin.

1) Athen. VII, 11 p. 280. *περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν.* Ib. XII, 67 p. 546. *καὶ Ἐπίκουρος δέ φησιν· ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.*

2) Nur einige einzelne Angaben wollen hiermit nicht recht stimmen, besonders das, was die Epikureer gegen den Genuß der fleischlichen Liebe gesagt haben sollen. Diog. L. X, 118. Allein die einzelnen Sätze, welche von Diog. L. X, 117—121 angeführt werden, sind überhaupt nur vorsichtig zu gebrauchen, wie der Satz: *φίλον δὲ οὐδένα κτήσεσθαι (τὸν σοφόν)* zeigt, und bei dem Satze *συνουσίη κτλ.* macht die halb=ionische Form bedenklich, ob er nicht ein Spruch des Demokritos sei, welcher bekanntlich den Beischlaf schlechthin verwarf. Daß dies aber Epikuros nicht that, weiß man aus andern Nachrichten.

geln werde. Und diesen nicht ganz vollständigen Ausdruck ergänzt Epikuros selbst, indem er sagt, alle Lust der Seele entspringe daraus, daß zuerst das Fleisch Lust genossen habe [1]). Denn die geistige Lust unterscheidet sich eben, wie schon gesagt, dadurch von der körperlichen, daß sie nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und Zukünftige genießt. Man kann darunter nicht wohl etwas Anderes verstehen, als daß die Lust des Geistes in der Erinnerung an die frühere Lust und in der zuversichtlichen Hoffnung des Weisen auf die zukünftige Lust bestehe [2]). Wenn er sonst dem Weisen noch eine andere geistige Lust beilegte, so konnte es keine andere sein, als das Gefühl seiner Erhabenheit über die Schläge des Schicksals und wie er dadurch die übrigen Menschen an wahrem Werthe überrage. Aber auch dies bezieht sich wieder auf die Erinnerung an das Vergangene und auf die Hoffnung auf die Zukunft. Epikuros konnte hiernach wohl sagen, daß es besser sei, mit Vernunft unglücklich, als ohne Ver-

---

1) Clem. Alex. strom. II. p. 417. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι· ὅ τε Μητρόδωρος ἐν τῷ περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, ἀγαθόν, φησί, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα;*

2) Diesen Gegensatz der Epikurischen gegen die kyrenaische Lehre stellt richtig dar Athen. XII, 63 p. 544. Aristippos wird hier getadelt: *παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὑτὸν ἡγούμενος, οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων.* Diog. L. II, 89. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τᾶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν (οἱ Κυρηναϊκοί) ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ.* Ib. X, 22; 122. *χάρις (χαρὰ?) τῶν γεγονότων, ἀφοβία τῶν μελλόντων.*

nunft glücklich zu sein, und daß der Weise auch unter Martern noch glückselig lebe [1]), weil nemlich auch unter körperlichen Schmerzen der Geist des Weisen stark genug sein werde, sich über das Gegenwärtige zu erheben und aus Erinnerung und Hoffnung Lust zu schöpfen. Aber die Lust, welche Epikuros preist, besteht doch nicht in der Thätigkeit der Seele nach voller Tugend, sondern nur in der körperlichen Lust, welche wir so eben genießen und mit welcher wir die Erinnerung an vergangene körperliche Lust und die sichere Hoffnung auf künftige körperliche Lust verknüpfen.

Auch wenn die Kyrenaiker die Lust der sanften Bewegung gelobt hatten, stimmte ihnen Epikuros nicht bei. Er verwarf zwar nicht die Lust in der Bewegung, aber größer schien ihm die beständige Lust; jene nemlich ist die Lust des Fleisches, diese die Lust des Geistes in der unerschütterlichen Gemüthsruhe des Weisen [2]). Auf diese An-

---

1) Diog. L. X, 118; 135. Unglücklicherweise ist die Stelle, welche den Grund angeben soll, verdorben und unverständlich; man sieht aber aus Diog. L. X, 22, daß die Erinnerung an das Vergangene die Lust des Weisen in den größesten Schmerzen sein soll.

2) Diog. L. X, 136. *διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς· οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος. — — ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων οὕτω λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία κατασιηματικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ* (f. *ἐναργείᾳ*) *βλέπονται.* Epikuros nahm wohl auch eine beständige körperliche Lust an; darauf scheinen die *ἀπονία* und das *σαρκὸς εὐσιαθὲς κατάστημα* zu deuten. Es war hierin keine genaue Unterscheidung möglich, weil Körperliches und Geistiges nach Epikurischer Lehre in einander fließen.

sicht hat vielleicht die Platonische und Aristotelische Lehre, daß in der Bewegung und im Werden der Zweck nicht liegen könne, Einfluß ausgeübt, der stärkere Antrieb zu ihr lag aber gewiß in der Gesinnung des Epikuros. Dieser konnte im Blicke auf das menschliche Leben nicht allein dem Genusse des Augenblicks huldigen; er fand es nöthig, Vergangenheit und Zukunft in die Rechnung einzuschließen und dadurch den Fluß des Lebens gleichsam zum Stehen zu bringen. Deswegen ist dem Epikuros das Vergangene nicht schlechthin vorbei, sondern es setzt sich in der Erinnerung fort und auch die Zukunft ist nicht schlechthin für uns nicht vorhanden, sondern wir sollen in der Gegenwart für sie sorgen ohne Furcht [1]). Deswegen giebt er zu, daß man wohl zuweilen die Lust fliehen könne, weil uns größere Unlust aus ihr entstehen würde, und den Schmerz nicht durchaus abweisen dürfe, wenn er zur Lust führen sollte [2]). Deswegen lobt er auch die Tugend als ein nothwendiges Mittel zur Glückseligkeit, indem nur durch sie die richtige Auswahl der unschädlichen und der schädlichen Lust getroffen werden kann. Die Tugend nemlich ist ihm mit den Sokratikern in der vernünftigen Einsicht (*φρόνησις, διάνοια*) gegründet [3]); unter vernünftiger Einsicht aber kann er freilich nur verstehen das kluge Berechnen dessen, was nützt und was schadet [4]). Hierüber erhalten

---

1) Epic. ap. Diog. L. X, 127.

2) Ib. 129.

3) Ib. 132. *διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασι ἀρεταί.* Ib. 144; 145.

4) Ib. 130. *τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.*

wir nähere Auskunft, wenn wir seinen Begriff der Glückseligkeit weiter verfolgen.

Wenn er die Glückseligkeit als das Ziel des menschlichen Strebens setzte, so mußte er sie auch als etwas Erreichbares ansehen. Sorgfältig daher sucht er zu zeigen, daß sie in unserer Macht stehe; wenigstens soll über den Weisen der Zufall nur wenig Gewalt haben, wenn auch der Ursprung großer Güter und großer Uebel vom Glücke abhängig sein möchte [1]). Hiernach mußte er den Genuß der Lust auf mancherlei Weise beschneiden. Man hat die Nüchternheit [2]) des Lebens, welches er empfiehlt, nicht selten gelobt, und in diesem Sinne gesagt, seine einzelnen Vorschriften wären streng und heilig gewesen, wenn auch seine allgemeine Lehre verderblich [3]); und in der That er verlangt zu einem glückseligen Leben nicht die ausgesuchtesten Genüsse; er rühmt sich, in der Glückseligkeit mit dem Zeus wetteifern zu wollen, wenn er nur Gerstenbrodt und Wasser habe; er verabscheut sogar die Lust, welche großen Aufwand verlangt, zwar nicht an sich, aber doch wegen der Uebel, welche sie herbeiführt [4]). Dies geht auf eine

---

1) Ib. 134. *οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης* (sc. *τῆς τύχης*) *πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις μη δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγαλῶν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.* Ib. 144.

2) Ib. 132. *νήφων λογισμός.*

3) Cic. Tusc. III, 20; Senec. de vita beat. 13; ep. 33.

4) Stob. serm. XVII, 30. *ἔλεγε δ' ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ.* Ib. 34. *βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος. καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς, οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.*

Eintheilung der Begierden zurück, welche in ähnlicher Gestalt schon beim Platon und Aristoteles vorkommt. Die Begierden sind entweder natürlich und nothwendig, oder natürlich und nicht nothwendig, oder auch weder natürlich noch nothwendig. Die natürlichen und nothwendigen Begierden stammen aus einem Bedürfnisse, dessen Nicht-Befriedigung Schmerz verursachen würde, so das Verlangen nach Essen und Trinken; die natürlichen, aber nicht nothwendigen Begierden streben nach einer Lust, deren Verlust keinen Schmerz verursacht, wie das Verlangen nach köstlicher Speise. Die Befriedigung derselben vermehrt nicht die Lust, sondern macht sie nur mannigfaltiger. Endlich die nicht nothwendigen und nicht natürlichen Begierden stammen nur aus leerer Meinung, wie der Wunsch, öffentlich durch Kränze oder Bildsäulen geehrt zu werden [1]. Die letztern muß natürlich der Weise gänzlich verwerfen, die der zweiten Art nur bedingter Weise zulassen; denn wenn mit großem Eifer ihre Befriedigung gesucht wird, so verwandeln sie sich selbst in Begierden aus leerer Meinung [2]. Das Verlangen nach ihrer Befriedigung ist auch leicht abzuwerfen; der Weise wird ihm nur nachgeben,

1) Epic. ap. D. L. X, 127; 144; 149. *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ πρὸς κενὴν δόξαν γινόμεναι. φυσικὰς καὶ ἀναγκαίας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολυούσας, ὡς ποτῶν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ καὶ οὐκ ἀναγκαίας τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελῆ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαίας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.*

2) L. l.

wenn Gelegenheit zu ihrer Befriedigung vorhanden ist, aber nicht unglücklich werden, wenn der Genuß mangelt. Also nur die Nicht-Befriedigung der natürlichen und nothwendigen Begierden kann den Weisen in seiner Glückseligkeit stören; ihre Befriedigung aber ist auch nicht schwer [1]) und es darf Niemand so leicht befürchten, daß ihm die nothwendigen Bedürfnisse fehlen werden.

Man muß nicht befürchten, daß durch die Beschränkung der Begierden auf das Nothwendigste das Leben des Epikurischen Weisen sich gar zu einfach gestalten werde. Der Weise wird nicht wie ein Kyniker leben [2]). Epikuros verlangt zwar, daß der Weise alle Ausschmückungen (ποικίλματα) der Lust entbehren könne, aber nicht, daß er sie entbehren solle. Die Genügsamkeit bei Wenigem hält er für ein großes Gut und den Reichthum sucht er nicht in großem Vermögen, sondern in der Beschränkung seiner Begierden; aber darum will er doch nicht das Leben des Weisen auf die einfachsten Genüsse beschränken, sondern er soll nur mit Wenigem zufrieden leben können, damit er um so mehr und um so sicherer die Genüsse der Schlemmer zu empfinden vermöge [3]). Epikuros hat es gewiß auch als ein Werk der vernünftigen Einsicht gedacht, daß man sich

---

1) Ep. ap. Diog. L. X, 130; 144. ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.

2) Ib. 119.

3) Stob. serm. XVII, 24; 37; Epic. ap. Diog. L. X, 130. καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως, ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσι οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι. Ib. 142.

die Mittel zu verschaffen wisse, mit größerem Genusse, mit Anstand und Behaglichkeit zu leben. Der Weise wird Geld zu erwerben suchen, er wird, wenn er vermag, obrigkeitliche Gewalt und Königthum sich verschaffen; es wird ihm sogar nicht unanständig sein, einem Mächtigen zur rechten Zeit den Hof zu machen [1]). Deswegen empfiehlt auch Epikuros besonders die Freundschaft, welche zwar nicht weniger zur Sicherung der nothwendigen Bedürfnisse dienen soll [2]), aber außerdem auch zur Ausschmückung der Lust von großem Einflusse ist. Gewiß, wie gleichgültig er gegen die Vermannigfaltigung der Lust sich anstellen mag, sein Weiser verachtet sie nicht so sehr, als es scheinen möchte, sonst würde er ein viel einfacheres Leben wählen.

Doch bei aller Genügsamkeit, welche er seinem Weisen leiht, mußte er es schwer oder unmöglich finden, ihn unter allen Umständen gegen die Schläge des Schicksals zu sichern. Die Möglichkeit der körperlichen Unlust ganz auszuschließen, gelingt ihm nicht; so sucht er sie denn auf ein Kleinstes herabzusetzen. Ganz anders ist ihm das Verhältniß der Lust zur Seele, als das des Schmerzes; jene

---

1) Diog. L. X 121; 141. Dagegen ib. 119. In solchen einzelnen Vorschriften cheinen die Epikureer sich nicht gleich geblieben zu sein.

2) Ib. 148. Cf. Cic. de fin. I, 20. Natürlich ist der Beweggrund zur Freundschaft nach der Lehre des Epikuros eigennützig, doch haben wir schon früher angedeutet, daß den Empfehlungen der Freundschaft ein besseres Gefühl zum Grunde zu liegen scheint. Nur können wir nicht glauben, daß die Lehre, der Weise werde auch unter Umständen für den Freund sterben, aus wahrer Gesinnung hervorgegangen sei. Diog. L. X, 121.

ist der Seele natürlich und ihrer Art gemäß, dieser aber ist ihr zuwider und unnatürlich [1]). Daher werden Schmerz und Unlust von ihm als vorübergehend und augenblicklich geschildert, während ihr Gegentheil, die Lust, bleibend und in der Stetigkeit des Lebens festzuhalten sein soll. Auch soll der Schmerz selten rein in der Seele sein, selten so, daß er die Lust überwiege; selbst in langwierigen Krankheiten findet mehr Lust als Schmerz statt [2]); dagegen die Lust wird als etwas angesehen, was, wenn es vorhanden ist, jeden Schmerz ausschließt. Wenn nun so das Gebiet der Unlust von Epikuros beschränkt wird, so sucht er dagegen das Gebiet der Lust um so mehr zu erweitern. Dies gelingt ihm dadurch, daß er Alles in dasselbe zieht, was nicht eine offenbare Unlust enthält. Hier liegt noch ein Punkt seines Streites gegen die Kyrenaiker. Denn wenn diese einen mittlern Zustand zwischen Lust und Unlust gesetzt hatten, die gänzliche Ruhe, die Gefühllosigkeit der Seele, so gab Epikuros einen solchen Mittelzustand nicht zu, vielmehr ist ihm die Ruhe der Seele die eigentlichste und wahrste Lust, die beständige Lust. Dies ist eben die Lust, nach welcher der Weise streben soll, die Unerschütterlichkeit, welche schon Demokritos und Pyrrhon gelobt hatten, die Freiheit von aller Unlust [3]). Epikuros hat

1) Ib. 34; 129; 141.

2) Ib. 139. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον. Ib. 140. τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον (sc. ἀλγοῦν) τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. Diese Sätze widersprechen sich freilich, wenn man sie genau nimmt. Ib. 148.

3) Diog. L. II, 87; Epic. ib. X, 131; 136; Cic. de fin. II, 10.

hierüber den Tadel erfahren müssen, daß er keinen bejahten Zweck des Lebens kenne, sondern das Streben seines Weisen nur Gefühllosigkeit sei [1]), und freilich stimmen damit seine Aussagen überein, daß wir Alles nur thun, um weder Schmerz zu dulden, noch zu fürchten, und daß es kein Uebel sei nicht zu leben [2]); sehen wir aber auf die Gesinnung, welche in seiner Lehre sich ausspricht, so dürfen wir ihn von diesem Vorwurfe frei sprechen. Seine Meinung ist nur diese: die Weisheit und Klugheit richte freilich nichts weiter aus, als daß sie uns schädliche Dinge fliehen und fast in jeder Lage Zufriedenheit finden lehre; sei aber dadurch die schmerzlose Ruhe der Seele hervorgebracht, so führe die Natur von selbst die Lust herbei in dem mäßigen Genusse der Gegenwart, in der sichern Erwartung der Zukunft, auch wohl in dem ungestörten Gefühl der Gesundheit [3]).

Dadurch daß Epikuros die Thätigkeit des Weisen auf das Vermeiden des Unangenehmen beschränkt, hat seine Ethik den Charakter der Furchtsamkeit angenommen, wie dies solchen sittlichen Vorschriften leicht begegnet, die nur um die sinnliche Lust sich bekümmern; denn die sinnliche

---

1) Cic. de fin. II, 4; 5.

2) Epic. ap. Diog. L. X, 126. *ὁ σοφὸς οὖν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν, οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν, οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τὸ μὴ ζῆν.* Ib. 128. *τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν.* Ib. 139. *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.*

3) So steht neben der *ἀταραξία* die *ἀπονία* und neben der *ἀταραξία τῆς ψυχῆς* die *ὑγίεια τοῦ σώματος.* Diog. L. X, 128; 131; 136.

Lust kann leicht durch äußere Zufälle gestört werden. Wenn die Lebensansicht des Aristippos wenigstens den Schein einer gewissen Tapferkeit bewahrte, indem sie in allen Lagen des Lebens die Lust zu gewinnen vertraut, so zeigt dagegen die Epikurische Lehre in ihrer ganzen Zusammensetzung, wie sie aus der Furcht vor den mannigfaltigen Uebeln des Lebens hervorgegangen ist und den Menschen nur waffnen soll gegen seine Furcht. Zu fürchten haben wir uns theils vor andern Menschen, theils vor den Ereignissen der Natur. Gegen die Furcht vor den Menschen aber waffnet den Weisen das Gesetz und die Gerechtigkeit. Das Gesetz ist für die Weisen eingerichtet, nicht damit sie nicht Unrecht thun, sondern damit sie nicht Unrecht leiden [1]). Es beruht auf einem Vertrage zu gegenseitigem Nutzen; wo ein solcher Vertrag nicht vorhanden ist, da ist kein Recht. Es giebt zwar ein natürliches und allgemeines Recht, aber dies besteht nur in dem Nutzen derer, welche den Vertrag geschlossen haben, und auf verschiedene Weise gestaltet sich dasselbe der verschiedenen Art gemäß, wie der gemeinschaftliche Nutzen bald so, bald anders sich zeigt [2]). So wie nun das Gesetz festgesetzt ist, so soll der Weise nach ihm gerecht leben. An sich zwar möchte er wohl etwas gegen das Gerechte thun, denn die Ungerechtigkeit ist an sich kein Uebel; aber ihn hindert die Furcht, daß er gestraft werden möchte, und sicher kann er nie sein,

---

1) Epic. ap. Stob. serm. XLIII, 139. *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀδικῶνται.*

2) Epic. ap. Diog. L. X, 150—153.

daß seine Ungerechtigkeit verborgen bleiben werde [1]). So mag denn der Weise ohne Furcht vor den Gesetzen und von den Gesetzen geschützt einigermaaßen sicher vor den Menschen leben. Von der Furcht vor der Natur soll ihn aber seine vernünftige Einsicht befreien, indem sie Erkenntniß der Gründe der Natur gewährt und die Furcht vor den Göttern und vor dem Verhängnisse, überhaupt alle abergläubische Furcht verscheucht. Sie soll uns zeigen, daß Alles nur vom Glücke und von uns abhängt, daß aber die Glücksgüter nur wenig den Weisen kümmern, welcher in sich selbst den größesten Schatz seiner Glückseligkeit hat [2]). Zuletzt wenn denn auch dem Glücke nicht ganz zu trauen ist, so wissen wir doch, daß der Tod das Ende aller Uebel, der Tod, vor welchem die Menschen am meisten schaudern, welchen aber der Weise als den Befreier von aller Unlust zwar nicht wünscht, denn das Leben ist ein Gut, aber doch auch nicht fürchten kann. Denn sind wir, so ist er nicht, ist aber er, so sind wir nicht; wenn er gegenwärtig, empfinden wir ihn nicht; denn er ist das Ende aller Empfindung, und was uns, wenn es gegenwärtig ist, keine Unlust bereiten kann, das darf als ein Zukünftiges gedacht uns auch nicht betrüben [3]).

---

1) Epic. ap. Diog. L. X, 151. *ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς κτλ.*

2) Ib. 133; 134; 142—145.

3) Ib. 124. *συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.* — — 125. *ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προςδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικω-*

So tröstet Epikuros den Weisen, indem er ihm nicht einen Gewinn, sondern einen letzten und äußersten Verlust verspricht. Und in der That, so wie er den Menschen von der Sehnsucht nach Unsterblichkeit heilen will [1]), so sucht er ihn überhaupt von jeder Sehnsucht nach dem Guten zu befreien. Gegen die falschen Auslegungen seiner Lehre, über welche er sich selbst beklagt, als habe er die Lust der Schwelger und der im Genusse der Gegenwart Versunkenen als höchstes Gut empfohlen [2]), müssen wir ihn wohl vertheidigen; aber seine Lehre empfiehlt doch nur das Streben nach sinnlicher Lust, denn was er Lust der Seele nennt, ist nichts als Wiederholung oder Erwartung der sinnlichen Lust im Geiste. Alles läuft ihm zuletzt darauf hinaus, daß der Weise die Gegenwart klug benutzen und sich freuen soll in der Erinnerung der genossenen Lust und in der Erwartung der zukünftigen, auch in seiner Selbstgenügsamkeit sich erhaben fühlend über die thörigen Menschen. Dadurch denkt er dem Menschen ein Leben zu verschaffen wie einem Gotte; denn in nichts gleiche einem sterblichen Wesen der Mensch, welcher in unsterblichen Gütern lebe [3]). Aber wie weit von diesem Wahne

---

δέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. Der Beweis ist nicht neu. S. Axioch. p. 369.

1) L. l. *γνῶσις ὀρθὴ — — τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.*

2) Ib. 131. Für *τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας* ist wohl zu lesen *τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμ.* oder *τὰς τῶν ἐν ἀπ. κειμένων.* S. Rossi comm. Laert. p. 308.

3) Ib. 135.

die Vorschriften abstehen, welche er selbst giebt, das bemerkt man alsbald, wenn man auf die furchtsame Gesinnung blickt, die durch seine ganze Lehre hindurchgeht, welche ihm verbietet, der Lust ohne Furcht vor den Folgen sich zu überlassen, und anräth, Meinungen zu verfolgen, welche doch nur nothdürftig die Gewalt des Glückes über den Menschen verstecken können. Und zuletzt, wie zeigt sich überhaupt der Weise des Epikuros? Ist er nicht selbst ein Erzeugniß des Glücks und der Empfindungsweise seines Körpers? Wenigstens muß Epikuros gestehen, daß nicht in einer jeden Beschaffenheit des Körpers, noch unter einem jeden Volke ein Weiser werden könne [1]). Wir finden es nicht unwahr, was man von seiner Lehre gesagt hat, daß, wenn sie zur Freude zu ermuntern schiene, doch bei genauerer Betrachtung seine Vorschriften nur Trauer erregten [2]).

II. Kanonik. Wir haben schon früher erwähnt, daß die Kanonik des Epikuros mit seiner Physik zusammenhängt und die Erkenntnißgründe der Physik enthalten sollte, daß aber die Physik nur zum Zwecke der Ethik, um den Weisen von abergläubischer Furcht zu befreien, von ihm ausgebildet wurde. So müssen sich denn beide Theile der Philosophie der Ethik bequemen; einzelne Punkte jener kann man nur aus den Bedürfnissen dieser erklären und ihr Hauptcharakter ist aus derselben Gesinnung hervorgegangen, aus welcher auch die Ethik stammt. Zwar stellt sich die

---

1) Diog. L. X, 117. οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως σοφον γενέσθαι ἄν, οὐδ' ἐν παντὶ ἔθνει.

2) Senec. de vit. beat. 13.

Kanonik an, als wenn sie auch die Ethik begründen wollte, indem sie lehrt, daß die Kennzeichen des Guten und des Bösen die Gefühlseindrücke (*πάθη*) der Lust und der Unlust wären [1]); allein daß die Lust das Gute, die Unlust das Böse sei, ist den Epikureern auch ohne die Hülfe der Kanonik gewiß als eine unmittelbare Aussage selbst des thierischen Gefühls, und daher zählten sie nur der Vollständigkeit wegen unter ihren Kennzeichen der Wahrheit auch die Gefühlseindrücke mit auf. Die Frage über die Gründe einer richtigen Physik schien ihnen dagegen eine weitläuftigere Untersuchung zu verlangen.

Dem Charakter ihrer Sittenlehre gemäß mußten sie auf das Sinnliche bauen. Der sinnliche Eindruck daher ist ihnen das Kennzeichen alles Wahren und alles Falschen. Eine jede Empfindung, lehrt Epikuros, ist wahr, denn sie ist eine Bewegung, welche durch ein Anderes entsteht und welcher sich nichts zusetzen, von welcher sich auch nichts wegnehmen läßt. Nichts kann eine Empfindung widerlegen, weder die gleiche Empfindung, weil sie gleiche Kraft hat, noch die unähnliche, weil beide über Verschiedenes urtheilen, noch auch endlich der Begriff, weil ein jeder Begriff von den Empfindungen abhängt [2]). Daher hielt

---

1) Diog. L. X, 31; 34.

2) Ib. 31. *πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμίας δεκτική· οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς κινεῖται, οὔτε ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν. οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι· οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν· οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὔθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὴν ὁ λόγος· πᾶς γὰρ ὁ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.* Ib. 146; Sext. Emp. adv. math. VIII, 9.

er auch die Empfindungen der Wahnsinnigen und der Träumenden für wahr; denn sie bewegen und das Nicht-Seiende bewegt nicht [1]). Man kann hieraus abnehmen, welche niedere Bedeutung ihm die Wahrheit der Empfindungen hat. Eine jede Empfindung giebt uns zu erkennen, daß ein Empfindbares unsere Seele bewegt, und so wie nicht geleugnet werden kann, daß, wenn wir Lust empfinden, etwas Lust Erregendes vorhanden ist, so kann auch nicht geleugnet werden, daß, wenn wir sehen, etwas Sichtbares unsere Empfindung erregt [2]). Aber was das Empfindbare ist, wissen wir nicht in der Empfindung; die Meinung über das, was die Empfindung uns erregt, ist von der Empfindung zu unterscheiden. Als Orestes die Erinnyen zu sehen glaubte, war seine Empfindung wahr, denn solche Bilder schwebten ihm vor, daß er aber das, was jene Bilder ihm erregte, für feste Körper hielt, darin lag sein Irrthum. Und so müssen wir überhaupt die Meinungen, welche an die Empfindungen sich anschließen, von diesen unterscheiden lernen, wenn wir einsehen wollen, daß alle Empfindungen wahr sind [3]). Durch die Empfindungen erkennen wir, wie Epikuros, dem Aristoteles folgend,

---

1) Diog. L. X, 32.

2) Sext. Emp. adv. math. VII, 203 ff.

3) Ib. VIII, 63 f.; Epic. ap. Diog. L. X, 147. *εἴ τινα ἐκβάλλῃς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ το προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίᾳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς.* Cf. Schneider Epicuri physica et meteorol. p. 51.

sehr wohl einsieht, gewisse Zufälligkeiten an den Dingen, nicht die Dinge selbst [1]). Doch will er, daß die sinnlichen Empfindungen eine gewisse Aehnlichkeit mit dem haben sollen, was außer der Seele ist, ohne jedoch im geringsten angeben zu können, worin diese Aehnlichkeit bestehe [2]), und ohne weiter zu bestimmen, wie hierin die Empfindungen der Gesunden von den Empfindungen der Wahnsinnigen sich unterscheiden; denn er muß eingestehen, daß man gar nicht zeigen könne, welche Empfindungen körperliche Dinge uns darstellen und welche nur aus leeren Bildern uns entstehen, ohne ein festes körperliches Ding uns zu bezeichnen [3]).

Außer der Empfindung ist dem Epikuros aber Kennzeichen der Wahrheit auch die Vorstellung (*πρόληψις*) [4]).

---

1) Ap. Diog. L. X, 40; 50. *καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου.* Ib. 64. *σύμπτωμα αἰσθητικόν.* Ib. 68. *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος, ὡσανεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσιν φύσεις δοξαστέον κτλ.* Ib. 71. *συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον.* Cf. Plut. adv. Col. 6; 7. Darauf führt auch die Epikurische Erklärung der Zeit, sie sei *σύμπτωμα συμπτωμάτων.* Diog. L. X, 72; 73; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 137.

2) Diog. L. X, 46; 49.

3) Sext. Emp. adv. math. VIII, 63 f.

4) Diog. L. X, 31. *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη.* Diogenes setzt hinzu, die Epikureer hätten auch die *φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* als Kennzeichen angegeben; diese sind aber dem Epikuros nichts Anderes als die *πρόληψις* oder die unmittelbare, nur weniger grobe

Diese ist ihm die Erinnerung an viele frühere Erscheinungen, welche der sinnliche Eindruck von außen in der Seele hervorgebracht, eine allgemeine Vorstellung, welche aus mehrern sinnlichen Empfindungen entstanden ist [1]). Deswegen ist jede Empfindung an und für sich begrifflos oder vernunftlos (ἄλογος) und ohne Erinnerung [2]). So stellt sich auch beim Erkennen die Erinnerung an die Seite der Empfindungen, so wie das Sittliche auf die gegenwärtige Lust und auf die Erinnerung des Vergangenen sich bezieht. Auf eine Vorstellung aus der Erinnerung geht eine jede vernünftige Untersuchung zurück, denn ohne eine vorher aufgefaßte Vorstellung kann man weder forschen, noch zweifeln [3]); das Unbekannte aber muß man aus den Erscheinungen oder aus den schon vorhandenen Vorstellungen deuten [4]). So leitet also Epikuros alle allgemeine Gedanken aus der Empfindung und der Erinnerung an unsere Em-

---

Bewegung der Seele durch den äußern Eindruck, wie er im Schlafe oder bei Vorstellungen der Einbildungskraft vorkommt. Cic. ad fam. XV, 16; Lucret. IV, 758 sqq.; Epic. ap. Diog. L. X, 38; 50; 51; 147.

1) Ib. 33. *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτ᾽ ἔστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Cicero erklärt die *πρόληψις* falsch, de nat. D. I, 16; 17, so wie er überhaupt in seiner Uebersetzung Epikurischer Lehren sehr ungenau ist.

2) Ib. 31.

3) Sext. Emp. adv. math. I, 57; XI, 21. *κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως.* Diog. L. X, 33. *καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό.*

4) Diog. L. X, 32. *καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Ib. 38; 104.

pfindungen ab; durch Zusammentreffen mit den Dingen, durch Analogie, Aehnlichkeit und Zusammensetzung, woran auch das Nachdenken einigen Theil hat, bilden sich die allgemeinen Vorstellungen [1]). Epikuros kennt keine freie Thätigkeit des Verstandes, das Nachdenken kann ihm nur das Aufjagen früherer Empfindungen sein. Zur Erinnerung aber dient das Wort, welches ihm ganz die Stelle der Vorstellung vertritt [2]). Bei einer jeden Untersuchung kommt es nur darauf an, an die natürliche Bedeutung der Worte uns zu halten, d. h. an die erste Vorstellung, welcher wir dieses Wort beigelegt haben [3]). So wie Aristoteles als unbeweisbare Anfänge des Schlusses die Begriffe betrachtet hatte, so setzte Epikuros als unbeweisbare Anfänge aller Untersuchung die Worte ihrer ursprünglichen Bedeutung nach.

Alle Vorstellungen aber sind wahr [4]), wie die Empfindungen; denn sie sind ja nichts Anderes als der Nachhall der Empfindungen in uns. Hierbei scheint dem Epikuros die Ansicht des Aristoteles vorgeschwebt zu haben, daß erst in der Verbindung der Vorstellungen unter einan-

---

1) Ib. 32. *καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.*

2) Ib. 33. *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. — — οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμέν τι, μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.* Ib. 38.

3) Ib. 31. *ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.* Ib. 33; 37.

4) Ib. 33. *ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ προλήψεις.* Ib. 50.

der der Irrthum entstehen könne. Irrthum kann erst vorkommen in der Meinung oder in der Annahme (*ὑπόληψις*), welche noch irgend eine Bestätigung durch die sinnliche Empfindung verlangt. Wenn nemlich bei einer Empfindung irgend eine Bewegung in unserer Seele ist, welche mit dieser Empfindung zusammenhängt, aber doch noch von ihr absteht, so bedarf eine solche Verbindung noch der Bestätigung; wird sie bestätigt oder nicht widerlegt, so ist die Meinung wahr, wird sie widerlegt oder nicht bestätigt, so ist die Meinung falsch *). Auf solche falsche Meinungen brachten die Epikureer Alles zurück, was man Täuschungen der Sinne zu nennen pflegt. Wenn uns z. B. der Thurm von fern rund erscheint und wir nun mit der Gesichtsempfindung des Runden die Vorstellung des Thurmes verbinden, später aber dem Thurme näher kommend ihn viereckig finden, so widerlegt unsere spätere Empfindung die

---

*) Ib. X, 34; 50; 51. *τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην μέν, διάλειψιν δὲ ἔχουσαν. κατὰ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάλειψιν δὲ ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές.* Sext. Emp. adv. math. VII, 210 ff. Es ist eine bedeutende Verschiedenheit zwischen dem Berichte des Sextos und dem, was Epikuros selbst sagt. Nach dem Erstern würde nur die Meinung wahr sein, welche bestätigt und nicht widerlegt wird, und so scheint es die Natur der Sache zu verlangen; nach dem Epikuros aber ist die Meinung wahr, welche bestätigt oder nicht widerlegt wird, und diese Annahme ist zu Gunsten des atomistischen Systemes gemacht worden, wovon weiter unten. Ich ziehe *διάλειψιν* in der Stelle des Diog. L. dem *διάληψιν* vor, obwohl das letztere ib. 58 an seiner Stelle zu sein scheint.

früher vorgefaßte Meinung, ohne daß doch unsere frühere Empfindung falsch gewesen wäre [1]).

Dies ist die einfache Lehre der Epikureer von der Erkenntniß des Menschen. Eine weitläuftigere Untersuchung über die Formen unseres Denkens, über die richtige Gestalt der Wissenschaft verschmähten sie; denn es sei dem Physiker genug, an den Worten, welche Sachen bezeichnen, festhaltend in der Wissenschaft vorzuschreiten [2]). Die Begriffserklärung schien ihnen unnöthig; man brauche nur auf den Sinneneindruck zu verweisen, aus welchem uns die Vorstellung entstanden sei [3]). Daß Epikuros auch den Satz des Widerspruchs leugnete [4]), kann man sich daraus erklären, daß er die Wahrheit der Meinungen nur in der Verknüpfung von Sinneneindrücken fand. Wer kann nun leugnen, daß entgegengesetzte und widersprechende Sinneneindrücke mit einander verknüpft vorkommen können? Ueberhaupt aber welche Ansicht hat Epikuros von der Wahrheit? Eine gewisse, freilich ganz unbestimmbare und unnachweisbare Aehnlichkeit der Empfindungen mit den Dingen nimmt er wohl an; aber in den Empfindungen liegt nicht die Wahrheit des Gedankens und der Rede. Diese kommt durch die allgemeinen Vorstellungen, durch die

---

1) Plut. adv. Col. 25.

2) Diog. L. X, 31. *τὴν διαλεκτικὴν δὲ ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν. ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.* Cic. de fin. I, 7.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 267; Cic. l. l. tollit definitiones. Epic. ap. Diog. L. X, 37.

4) Cic. de nat. D. I, 25.

Worte und ihre Verbindung zu Stande. Das Aussprechbare aber (τὸ λεκτόν), das was das Wort und die allgemeine Vorstellung bezeichnet, gestehen die Epikureer, ist nichts. Man hat hieraus nicht mit Unrecht schließen wollen, daß sie die Wahrheit nur zu einer Sache der Rede machten *). Die Neigung hierzu findet sich allerdings bei ihnen, aber sie scheint ihnen doch keinesweges zur Klarheit gekommen zu sein.

III. Physik. Wir haben gesehen, daß Epikuros eine richtige Naturlehre in seiner Ethik verlangte, um den Menschen vor dem eitlen Schrecken leerer Fabeln zu bewahren, daß er die Kanonik nur dazu ausbildete, um in ihr ein Werkzeug für die Physik zu haben; man sollte hiernach erwarten, seine Physik mit seiner Ethik und Kanonik auf das sorgfältigste vergliedert zu finden; aber die Erwartung trügt. Nichts beweist den wissenschaftlichen Leichtsinn des Mannes mehr, als daß seine Physik weder zu seiner Ethik, noch zu seiner Kanonik paßt. Sie haben Berührungspunkte mit einander, sie zeugen von gleichartiger Gesinnung, aber ihre wissenschaftlichen Grundlagen stimmen nicht überein.

Epikuros schließt sich in seiner Physik an die Atomenlehre des Demokritos an. An sich hatte die Kenntniß der Natur für ihn keinen Reiz; man kann sich daher nicht wundern, daß er nicht eine eigene Physik ausbildete; man muß sich aber fragen, warum er unter den Lehren der

---

*) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II, 107. οἱ μὲν Ἐπικούρειοι φασι μὴ εἶναι τι λεκτόν. Adv. math. VIII, 13; 258; Plut. adv. Col. 15 fin.; 22.

ältern Physiologen eine solche zu der seinigen machte, welche so wenig zu der sonstigen Gestalt seiner Lehren paßte. Dafür giebt es mehrere Gründe. Das atomistische System hat von jeher denen zugesagt, welche dem sinnlichen Genusse fröhnen. Geht es auch, besonders in seiner ältern Gestalt, nicht auf sinnliche Gründe des Daseins zurück, so liegen doch die Atome dem sinnlichen Dasein sehr nahe; denn sie haben von dem Sinnlichen noch das Körperliche übrig behalten und sind eigentlich nur kleinere sinnliche Wesen, der sinnlichen Vorstellungsweise, wie es scheint, leicht begreiflich. Ueberdies führt es Alles auf das einzelne Dasein zurück, welches der selbstsüchtigen Genußsucht entspricht, und indem es alles Allgemeine und jede höhere Kraft leugnet, versagt es sich dem Glauben, wie dem Aberglauben. Dies sind die Feinde, gegen welche Epikuros kämpft. Er ist durchaus ein Aufklärer der gemeinen Art, welche dem Feinde ihrer Selbstsucht entgangen zu sein glaubt, wenn sie die Augen verschließt, welche die Aufgaben nicht löst, sondern leugnet. Von dieser Seite bietet nun die Atomenlehre den Zwecken seiner Ethik sich dar; sie soll der Furcht entgegenwirken, welche den Aberglauben begleitet, und indem sie Alles in kleine Stückchen zerbricht, keine Macht zurücklassen, welche den Menschen zu gewaltig bedrohen könnte. Alle diese Vortheile, welche das atomistische System der Vorstellungsweise des Epikuros darbot, mochten ihn zu demselben hinüber locken. Nun kümmerte es ihn nicht, ob es in andern Punkten seiner Lehre widerspreche.

Was zuerst seine Begründung betrifft, so stimmt es mit der Epikurischen Kanonik auch nicht im Entferntesten

zusammen. Die Atome und das Leere sind weder durch die Empfindung, noch durch die Vorstellung erkennbar. Epikuros selbst sagt, es lasse sich gar nicht denken, daß ein Atom gesehen werde, weil es nemlich keine Farbe hat [1]), und es kann daher auch keine Vorstellung von den Atomen geben. Er mußte also die Atome und das Leere zu dem Unbekannten oder Nicht-Offenbaren zählen, zu dessen Erkenntniß wir nur durch die Uebereinstimmung mit den Erscheinungen gelangen können. Allein der Weg, welchen er zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren uns zeigen will, führt doch weder zu dem Leeren, noch zu den Atomen. Demokritos hatte richtig gesehen, daß beide Gründe der Erscheinungen nur durch den Verstand erkannt werden könnten. Epikuros aber schnitt diesen Weg ab, indem er die Begriffe des Verstandes auf die sinnliche Empfindung zurückführte. Zwar glaubte er das Dasein des Leeren bewiesen zu haben, weil die Erscheinung der Bewegung nicht ohne den leeren Raum sein könnte [2]); allein dies heißt doch wohl nicht, die Erscheinungen zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren gebrauchen, wenn man aus der Erscheinung auf das Nicht-Offenbare in ihr schließt? Die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen hob er ebenfalls aus einem Grunde auf, welcher gar nicht in den Erscheinun-

---

1) Ap. Diog. L. X, 44; 56; *οὐδ᾽ ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος, ἔστιν ἐπινοῆσαι.* Daraus schließt er vielleicht gegen eine ungenaue Darstellung des Demokritos, daß die Atome nicht jede Größe haben können, weil nemlich, wenn es nicht nur ganz kleine Atome gäbe, Atome von uns gesehen werden könnten. Auch dies ist ein leichtsinniger Schluß.

2) Ap. Diog. L. X, 40; Sext. Emp. adv. math. VII, 213.

gen nachgewiesen werden kann, weil wir nemlich sonst Alles theilend Alles zu einem Nicht-Seienden machen würden, welches auf die Lehre des Zenon von Elea zurückgeht [1]). Einigermaaßen scheint daher nur dies mit seiner Kanonik in Uebereinstimmung zu stehen, daß er allein ein körperliches Sein annahm, indem auch das, was uns nicht offenbar als ein Körperliches erscheine, als ein Körperliches gedacht werden müsse, wegen der offenbaren Erscheinungen des Körperlichen [2]). Aber auch hierin beruht seine Lehre nur darauf, daß er gleich zu Anfange den sinnlichen Erscheinungen eine zu beschränkte Bedeutung anwies und nicht die Erscheinungen der Seele, sondern nur die des Körpers seinen Untersuchungen zu Grunde legte. Wenn man es ferner aus der Neigung des Demokritos zur mathematischen Naturbetrachtung erklären konnte, daß er den Atomen nur Größe, Gestalt und von allen sinnlichen Beschaffenheiten nur Schwere beilegte, so ist die gleiche Annahme des Epikuros auch von diesem Grunde entblößt. Man sieht nicht ein, warum er nicht Elemente sinnlicher Beschaffenheit, wie etwa die Saamen des Anaxagoras, annahm, es müßte denn gewesen sein, weil er der Sokratischen Lehre von der Verhältnißmäßigkeit aller sinnlichen Erscheinung traute [3]), wiewohl auch diese Lehre über

1) Ap. Diog. L. X, 56.

2) Ib. 39.

3) Plut. adv. Col. 6; 7. Darauf bezieht sich auch der Grund aus der Veränderlichkeit der sinnlichen Beschaffenheit, welche übrigens nach dem Systeme des Anaxagoras eben so gut erklärt werden konnte. Diog. L. X, 54.

das Maaß seiner sinnlichen Vorstellungsweise hinausgehen mußte, ja seine körperlichen Elemente selbst aufhob. So finden wir denn, daß Epikuros in allen Punkten seiner Physik von Annahmen ausging, welche seine Kanonik nicht rechtfertigen konnte. Nach dieser konnte er höchstens seine Atomenlehre als eine Meinung ansehen, welche zwar nicht widerlegt, aber auch nicht bestätigt werden könne, und dies ist vielleicht der Grund, weswegen er auch die Meinungen wahr nannte, welche durch die Erscheinungen nicht widerlegt werden. Es zeigt dies, welche niedrige Vorstellung er von der Wahrheit unserer Wissenschaft hatte, und in der That liegt hierin die natürliche Folge einer Ansicht, welche alle Wissenschaft nur für das Bedürfniß des praktischen Lebens begehrt. Epikuros konnte seiner Naturlehre nach gar keine Erkenntniß dessen, was wahrhaft ist, erwarten, da er Alles auf die Atome und das Leere zurückführte, welche für ihn weder empfindbar, noch vorstellbar sind, also aller Erkenntniß sich entziehen; er erwartete sie auch nicht; denn er wollte ja seine Naturlehre nur zur Beruhigung seiner Furcht.

Wir halten es nicht für nöthig, hier die Bestimmungen des atomistischen Systems zu wiederholen, welche Epikuros nicht erfunden, sondern vom Demokritos angenommen hat. Unsere Darstellung seiner Physik wird sich daher fast nur darauf beschränken lassen, seine Abweichungen vom Demokritos zu bemerken und die eigenthümliche Richtung seiner Meinungen in Verhältniß zu seiner Ethik und Kanonik zur Anschauung zu bringen; zur Verbindung dieser Bemerkungen geben wir außerdem nur die Grundzüge der Lehre an, welche in den Ueberlieferungen über den Epikuros

etwas genauer hervortreten, als in den Ueberlieferungen über den Demokritos. Auf die Annahme unveränderlicher Atome führte das Bedürfniß, bleibende Träger der veränderlichen sinnlichen Beschaffenheiten zu finden [1]. Eine unendliche Zahl solcher Atome wird angenommen, weil in dem unendlichen Leeren eine endliche Menge der Atome unaufhörlich zerstreut herumfahren würde [2]. Ein unendliches Leeres ist nothwendig, theils um den unendlichen Atomen Raum zur Bewegung zu geben, theils um sie von einander zu trennen [3]. Im Leeren fallen nun die schweren Atome von ewiger Zeit her nach unten zu, denn in ihm finden sie keine Stütze, und gleich schnell bewegen sie sich in diesem Falle, weil dem schwersten wie dem leichtesten Atome das Leere auf gleiche Weise nachgiebt [4]. Nun verändert aber Epikuros die Lehre des Demokritos nicht unbeträchtlich, indem er annimmt, die Atome wichen in ihrem Falle etwas, doch kaum merklich von der senkrechten Linie ab. Daß er hierdurch der Folgerichtigkeit der atomistischen Lehre nachgeholfen, kann nicht gesagt werden; nur einer Schwierigkeit, welche er sich selbst geschaffen, schien er dadurch entgehen zu wollen. Denn obgleich er keinen Anfang der Weltbildung annahm, dachte er sich doch, die Atome hätten einmal ohne alle Verbindung und von außenher bewirkte Bewegung mit gleicher Geschwindigkeit herabfallen können, und alsdann ist es offenbar, daß

1) Epic. ap. Diog. L. 41; 54.

2) Ib. 41; 42.

3) Ib. 42; 44.

4) Ib. 43; 61; 73.

aus dieser Bewegung, wenn sie durchaus senkrecht ist, keine Zusammensetzung der Körper und keine sinnliche Welt hervorgehen konnte [1]). Es ist aber ein viel stärkerer Grund, welcher ihn zur Annahme einer ganz regellosen Abweichung im Falle der Körper treibt, und dieser liegt in seiner Scheu vor der unbeugsamen Macht der Nothwendigkeit, welche zugelassen werden müßte, wenn man Alles aus dem nothwendigen Falle der Atome nach grader Linie und aus dem äußeren Stoße erklären wollte. Hier greift seine Ethik in seine Physik herüber. Besser, meinte er, würde es sein, der Fabel von der Götter Macht zu folgen, denn diese lasse doch zu, daß die Götter durch Gebete erweicht werden könnten, als der Meinung der Physiker von der unerbittlichen Gewalt des Schicksals nachzugeben [2]). Dieser aber zu entgehen, sah er keinen andern Ausweg, als anzunehmen, daß die Atome durch eine innere Kraft, welche nicht von ihrer Schwere abhängig ist, wenn auch nur wenig und unmerkbar abweichen könnten von der geraden Linie, woraus sich denn auch allein die Freiheit des Willens erklären lasse. Dies ist die einzige Spur, welche wir in der Lehre des Epikuros finden, von

---

1) Ap. Diog. L. X, 59; Cic. de fin. I, 6; Lucret. de rer. nat. II, 216 ff.

Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus, nec plaga creata
Principiis; ita nil unquam natura creasset.

2) Ap. Diog. L. X, 134. *ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην.*

der Einsicht, daß der äußern Natur der Atome doch auch eine gewisse innere Kraft zur Seite gesetzt werden müsse. Aber diese wird denn freilich als ein gänzlich willkürliches Streben gedacht, indem aus derselben Quelle, aus welcher die Freiheit des Willens abgeleitet wird, dem Epikuros auch die Zufälligkeit aller Naturerscheinungen fließt [1]). Denn da die Bildung aller Naturerscheinungen von der gesetzlosen Abweichung der Atome abhängen soll, so lehrt Epikuros, daß Alles vom Zufalle abhänge oder von uns [2]), in welchen nemlich derselbe Zufall, dieselbe willkürliche Abweichung vom Gesetze des Falls wirksam ist.

Aus den angegebenen Grundsätzen sucht nun Epikuros alle Naturerscheinungen zu erklären. Die Atome aufeinanderstoßend und sich zurückstoßend bilden eine zurückprallende, schwingende Bewegung (*ἀποπαλμός*) [3]). Sie ver-

---

1) Plut. de solert. anim. 7. *ἄτομον παρεγκλῖναι μίαν ἐπὶ τοὐλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῶα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν μὴ ἀπόληται.* Cic. de nat. D. I, 25; de fato 20. Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Lucret. II, 284.

> Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est,
> Esse aliam praeter plagas et pondera causam
> Motibus, unde haec est nobis innata potestas,
> De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.
> Pondus enim prohibet, ne plagis omnia fiant
> Externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum
> Intestinum habeat cunctis in rebus agendis
> Et devicta quasi cogatur ferre patique,
> Id facit exiguum clinamen principiorum
> Nec ratione loci certa, nec tempore certo.

2) Ap. Diog. L. X, 133. *ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ᾽ ἡμῶν.*

3) Ib. 44.

binden sich auch zu gewissen Systemen mit einander, welche alsdann sichtbare Körper und Welten bilden. Bei der unendlichen Menge der Atome sind unendliche Welten möglich, der unsrigen bald ähnlich, bald nicht ähnlich, von der verschiedensten Gestalt und nach keinem nothwendigen Gesetze entstehend oder vergehend. Natürlich ist der Begriff, welchen Epikuros von einer Welt giebt, ganz unbestimmt und willkürlich; seine Einbildungskraft gefällt sich darin, die verschiedensten Möglichkeiten weltlicher Zusammensetzungen auszumalen [1]). Und so ist überhaupt seine Erklärung der Naturerscheinungen; sie geht nur darauf aus, das Gesetzmäßige in der Natur als ein Zufälliges zu schildern und es als etwas Wahrscheinliches darzustellen, daß dieselben Erscheinungen sehr verschiedene Ursachen haben könnten. Diejenigen sind Thoren, welche annehmen, daß eine jede Erscheinung, welche regelmäßig wiederkehrt, nach einem nothwendigen Gesetze geschehe, vielleicht gar nach einer ewigen Wirksamkeit Gottes in der Natur. Bei der Naturerklärung muß man immer vor Augen haben, daß dieselbe Erscheinung bald diese, bald jene Ursache haben könne, und jede mögliche Ursache muß man gelten lassen. So streitet er gegen die Physiker, welche die Natur auf wissenschaftlichem Wege zu erforschen strebten [2]).

---

1) Ib. 45; 74; 88.

2) Damit man nicht glaube, daß wir ihm zu grelle Farben leihen, führen wir einige Stellen aus seiner Meteorologie an. Ap. Diog. L. X, 93—98. *οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.* Ib. 113. *τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ*

Das allgemeine Bestreben, welches bei diesen Untersuchungen vorherrscht, ist in seiner Ethik gegründet. Er möchte die Menschen von der Furcht befreien vor den gewaltigen Naturkräften, welche nach den frühern Physikern über die Menschen herrschen. Deswegen sucht er diese Kräfte soviel als möglich zu unbedeutenden Erscheinungen herabzusetzen. Dadurch sind seine Naturerklärungen wieder zu der ersten Kindheit der Physik heruntergesunken. Wir müssen hiervon einige Beispiele anführen. Die Größe der Sonne, lehrt er, und der übrigen Gestirne ist in Rücksicht auf uns so groß, als sie scheint, d. h. uns kommt es eigentlich nicht darauf an, zu wissen, wie groß die Sonne an sich ist, sondern nur welchen sinnlichen Eindruck sie auf uns macht. Doch kann Epikuros nicht ganz der Neugier sich enthalten, auch nach der Größe der Sonne an sich zu forschen; und über diese, meint er nun, könne man nichts Genaues bestimmen; nur so viel sei gewiß, daß sie entweder wenig größer oder wenig kleiner oder auch grade so groß sei, als sie uns erscheine; denn so zeige es sich auch bei den Feuern, welche wir in der Ferne erblickten, und wenn wegen der weiten Entfernung die Sonne an ihrer scheinbaren Größe verlieren sollte, so würde sie ebenso auch an ihrer scheinbaren Farbe verlieren müssen *). Dieser Lehre ist es ganz

---

οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινὰς ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηδαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι.

*) Ap. Diog. L. X, 91. *τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν, ἡλίκον φαίνεται· κατὰ δὲ τὸ κατ᾽ αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦτον, ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ*

werth, daß er auch die Wahl läßt, ob man der Meinung der neuern Astronomen folgen wolle, daß Aufgang und Untergang der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne durch ihre Bewegung um die Erde erklärt werden müßten, oder der Annahme älterer Physiker, daß die Gestirne täglich sich erneuerten und täglich erlöschten [1]). Eben so gleichgültig ist es ihm, ob man glauben wolle, der Mond habe sein Licht von sich selbst oder von der Sonne; denn auch bei uns hätten einige Körper eigenes Licht, andere ihr Licht von fremden Körpern [2]). Mond- und Sonnen-Finsternisse könne man nach Art der Astrologen aus dem Zwischentreten anderer Körper erklären oder auch der Meinung folgen, daß die Gestirne erlöschten [3]). Vieles Andere ähnlicher Art könnten wir anführen; doch man wird an diesen Proben genug haben, um zu erkennen, wie

---

τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται. Ich habe diese Stelle ohne den Zwischensatz, welchen Diogenes aus einer andern Schrift des Epikuros einschiebt, gegeben, damit man den Zusammenhang besser auffassen könne. Der Zwischensatz lautet: τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ περὶ φύσεως, εἰ γάρ, φησί, τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν· ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρώτερον διάστημα οὐθέν ἐστιν. Den letzten Satz haben die Erklärer nicht zum Zwischensatze gezogen und daher mit der Auslegung vergeblich sich gequält. Der Sinn desselben ist: denn kein anderer Zwischenraum ist diesem verhältnißmäßiger, nemlich als der Zwischenraum zwischen der Farbe der Sonne und uns. Schneider zum a. O. tadelt den Cicero und den Kleomedes mit Unrecht, daß sie den Epikuros hierin einer groben Unkunde der Astronomie beschuldigt hätten.

1) Ib. 92.

2) Ib. 94.

3) Ib. 96.

Epikuros mit einer Zweifelsucht, welche aus Unwissenheit herrührt, die Ergebnisse der astronomischen Untersuchungen von der Hand weist und mit leichtsinniger Verachtung von sklavischen Handwerkskünsten der Astrologen spricht [1]), wo er zu lernen unbequem findet.

Ueber die Entstehung der lebendigen Wesen auf der Erde scheint er soviel als nichts gelehrt zu haben. Doch war ihm die Betrachtung dieses Theils der Natur von Wichtigkeit wegen der Seele, welche das Leben begleitet. In seiner Lehre von der Seele schließt er sich größestentheils an den Demokritos an. Die Seele ist ihm natürlich etwas Körperliches; denn unkörperlich ist nur das Leere, welches weder Leiden, noch Thun hat, sondern nur den Körpern Bewegung durch sich hindurch gewährt. Deswegen sprechen diejenigen albern, welche die Seele unkörperlich nennen, da wir doch deutlich sehen, daß ihr Leiden und Thun zukommt [2]). Da die Seele den ganzen lebenden Körper belebt, so ist sie auch durch den ganzen Körper verbreitet. Sie ist unsichtbar und leidet die meisten Veränderungen; deswegen muß sie ein sehr dünner Körper sein, welcher leicht bewegt werden kann. Er vergleicht sie mit einem Hauche, welcher mit einer gewissen Mischung des Warmen versetzt ist. Sie besteht aus rund-

1) Ib. 93.

2) Ib. 67. *καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται· ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. νῦν ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.*

lichen und sehr glatten Atomen, welche daher leicht bewegt werden können [1]). Vier Thätigkeiten der Seele können wir in der Erscheinung finden; sie ist Grund der Bewegung, der Ruhe, der Wärme des Körpers und der Empfindung. Eine jede dieser Thätigkeiten führt Epikuros auf einen andern Bestandtheil in der Mischung der Seele zurück, die Bewegung auf das Hauchartige, die Ruhe auf die Luft, die Erwärmung des Körpers auf das Feuerartige und die Empfindung auf eine namenlose Art der Atome, welche auf das äußerste zart und beweglich ist [2]). Die übrigen Bestandtheile vertheilte er auf gleiche Weise durch den Körper; dem letzten Bestandtheile allein scheint er seinen Hauptsitz in der Brust angewiesen zu haben [3]). Hierin liegt ein wiewohl sehr roher Versuch, die Einheit der vernünftigen Seele zu erklären. Der belebte Körper und die belebende Seele aber gehören zusammen; denn jener ist nur durch diese beseelt; wenn die Seele aus dem Körper entwichen, hört Bewegung und Empfindung in ihm auf. Die Seele dagegen hat auch nur in dem Körper Empfindung und Bewegung; sie wird durch den Körper gleichsam bedeckt, wenn aber der Körper aufgelöst ist,

---

1) Ib. 63; 66.

2) Lucret. de rer. nat. III, 227 ff.; Stob. ecl. I. p. 798. *Ἐπίκουρος κρᾶμα (εἶναι τὴν ψυχὴν) ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου, τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν· ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐθενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.*

3) Ap. Diog. L. X, 66.

so wird sie zerstreut [1]). Die Seele als eine Zusammensetzung kann natürlich aufgelöst werden, und dies geschieht nothwendig mit der Auflösung des Körpers, welcher sie gegen den Andrang äußerer Gewalt bedeckte.

Es ist hier nur noch die Lehre des Epikuros von der Empfindung zu erwähnen. In ihr führte er Alles auf gewisse Ausflüsse der Körper zurück und auf Einströmungen dieser Ausflüsse durch die Sinnenwerkzeuge in unsern Leib, wodurch Bewegungen der Seele entstehen. Dies ist die Lehre des Demokritos von den körperlichen Bildern oder Idolen, welche unsere Empfindung erregen. Epikuros hat sie nur in unwesentlichen Punkten erweitert. So sucht er zu erklären, warum die Empfindung in unbemerkbarer Zeit dem körperlichen Ausflusse folge. Die körperlichen Bilder nemlich sind auf das Aeußerste zart und dünn und deswegen dringen sie mit unendlicher Geschwindigkeit durch die Poren der Dinge [2]). Wie solche zarte Bilder aber uns empfindbar werden, scheint er daraus erklärt zu haben, daß sie zu größerem Eindrucke vermittelst der Sinnenwerkzeuge sich sammeln und Zusammensetzungen bilden [3]). Auch einen Versuch machte er, einen Unterschied zwischen den Vorstellungen der Einbildungskraft und den Empfindungen anzugeben. Jene nemlich entständen aus feinern, diese aus gröbern Bildern [4]); diese bewahren eine gewisse Sympa-

---

1) Ib. 64—66; Epic. ap. Sext. Emp. adv. math. IX, 72. ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων καπνοῦ δίκην σκίδναται.

2) Epic. de natura II; ap. Diog. L. X, 47.

3) Ib. 48; Lucret. IV, 103 ff.; 735.

4) Lucret. IV, 765.

thie mit den Dingen, von welchen sie ausgehen, und eine eigenthümliche Einheit, welche mit ihrem Gegenstande zusammenhängt, während jene veränderlich sind [1]).

Räthselhaft in mancher Rücksicht ist noch die Lehre des Epikuros über die Götter. Diese sollen in menschlicher Gestalt, doch ohne menschliche Bedürfnisse und ohne festen Körper in den leeren Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten ein ungestörtes Leben führen, dessen Glückseligkeit keines Zusatzes fähig ist. Zwei Merkmale des Göttlichen hält er besonders fest; es ist unveränderlich; es ist selig; und aus der Seligkeit der Götter schließt er, daß sie mit der Verwaltung unserer Angelegenheiten nichts zu thun haben können; denn die Seligkeit ist Ruhe; sie machen daher weder Andern, noch sich selbst etwas zu schaffen. Aus diesem Grunde streitet er auch eifrig gegen die Fabeln des Volkes von den Göttern, weil sie nicht mit sich übereinstimmten, und stellt gar nicht in Abrede, daß er die Götter des Volkes leugne [2]). Wenn nun die unthätigen Götter des Epikuros schon an sich eine seltsame Figur spielen, so scheinen sie noch seltsamer gegen seine sonstige Lehre sich auszunehmen. Denn wie kommen diese unzerstörbaren und doch nicht festen Gestalten, diese Körper, welche nicht Körper sind [3]), unter die übrigen Zusammen-

---

1) Diog. L. X, 32; 52; 53. Die Sache ist dunkel ausgedrückt. Es scheint hierher der Ausdruck ἐπαίσθησις zu gehören, welchen ich mit dem ἐπιμαρτυρεῖσθαι vergleichen möchte.

2) Ap. Diog. L. X, 121; 123; 124; 139; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 219; Cic. de nat. D. I, 17 ff.; de div. II, 17.

3) Cic. de nat. D. I, 25. Dum individuorum corporum concretionem fugit (sc. Epicurus), ne interitus et dissipatio

setzungen der Dinge, welche alle vergängliche Körper sind? Wo läßt sich in dem Lehrgebäude des Epikuros ein Punkt nachweisen, an den die Ueberzeugung von dem Dasein der Götter mit Sicherheit angeknüpft werden könnte? Daher ist es denn auch geschehen, daß Viele gezweifelt haben, ob Epikuros von dem Dasein seiner Götter überzeugt gewesen sei; Andere haben sogar fest behauptet, er habe nur aus Furcht vor einer Anklage des Frevels gegen die Götter das Dasein seiner seltsamen Götter zugelassen [1]), als wenn in den Zeiten, in welchen das Volk selbst öffentlich gegen die Götter frevelte, eine solche Anklage sehr zu befürchten gewesen wäre und als wenn nicht, falls Jemand ihn anklagen wollte, schon Ursach genug in seinem ungescheuten Leugnen der Volksgötter gelegen hätte. Und einiger Grund, wenigstens die Möglichkeit der Götter zuzugeben, lag doch auch in seiner Erkenntnißlehre. Er fand den Begriff Gottes allgemein verbreitet [2]). Woraus sollte dieser stammen? Auf jeden Fall muß er eine Vorstellung sein, welche aus früheren Empfindungen geflossen. Epikuros war der Meinung, daß die Vorstellungen der Götter aus den Göttererscheinungen im Schlafe und im Wachen ihren Ursprung hätten, welchen körperliche Bilder entsprechen müßten, so fein, daß sie nicht durch die äußeren Sinne, sondern nur durch die Seele empfunden werden

---

consequatur, negat esse corpus deorum, sed tamquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem.

1) Diese Annahme geht auf den Stoiker Poseidonios zurück. Cic. de nat. D. I, 30; 44; Sext. Emp. adv. math. IX, 58.

2) Ap. Diog. L. X, 123. *ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις.* Cic. de nat. D. I, 16.

könnten [1]. So begiebt es sich wohl, daß ein starker Geist, welcher Gott leugnet, noch an Gespenstererscheinungen glaubt. Möglich blieb es bei dieser schwankenden Grundlage seines Götterglaubens allerdings, anzunehmen, daß jene Bilder der Götter nur aus dem Zusammenströmen körperlicher Bilder in der Luft entstanden seien; allein widerlegen ließ sich doch auch nicht die entgegengesetzte Annahme, daß sie von wirklichen Wesen stammten, ja für das Letztere schien sogar zu zeugen, daß die Bilder der Götter immer in ähnlicher Weise sich wieder erneuern [2], was bei leeren Vorstellungen der Einbildungskraft nicht stattzufinden pflegt. Hierzu soll Epikuros noch den Grund gefügt haben, daß nach der gleichen Vertheilung in der Welt, wenn es eine sterbliche Natur gebe, auch eine unsterbliche Natur gefunden werden müsse [3]. Wir sehen wohl, daß die Lehre des Epikuros keinen sichern Grund für die Annahme seiner Götter darbot, aber auch eben so wenig einen sichern Grund dagegen und bei dieser Lage der Dinge mochte es ihm sicherer scheinen, der gewöhnlichen Ansicht nachzugeben, aber auch zugleich aus ihr heraus alle die Meinungen zu widerlegen, welche Furcht vor den Göttern einflößen und die Gemüthsruhe des Weisen stören könnten.

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX, 25; 43; Cic. de nat. D. I, 18; Epic. ap. Diog. L. X, 123. *ἐναργὲς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν* (sc. *τῶν θεῶν*) *ἡ γνῶσις*. Ib. 139. *τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι.* Plut. de plac. phil. I, 7.

2) Ap. Diog. L. X, 139. *οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς.*

3) Cic. de nat. D. I, 19; 39.

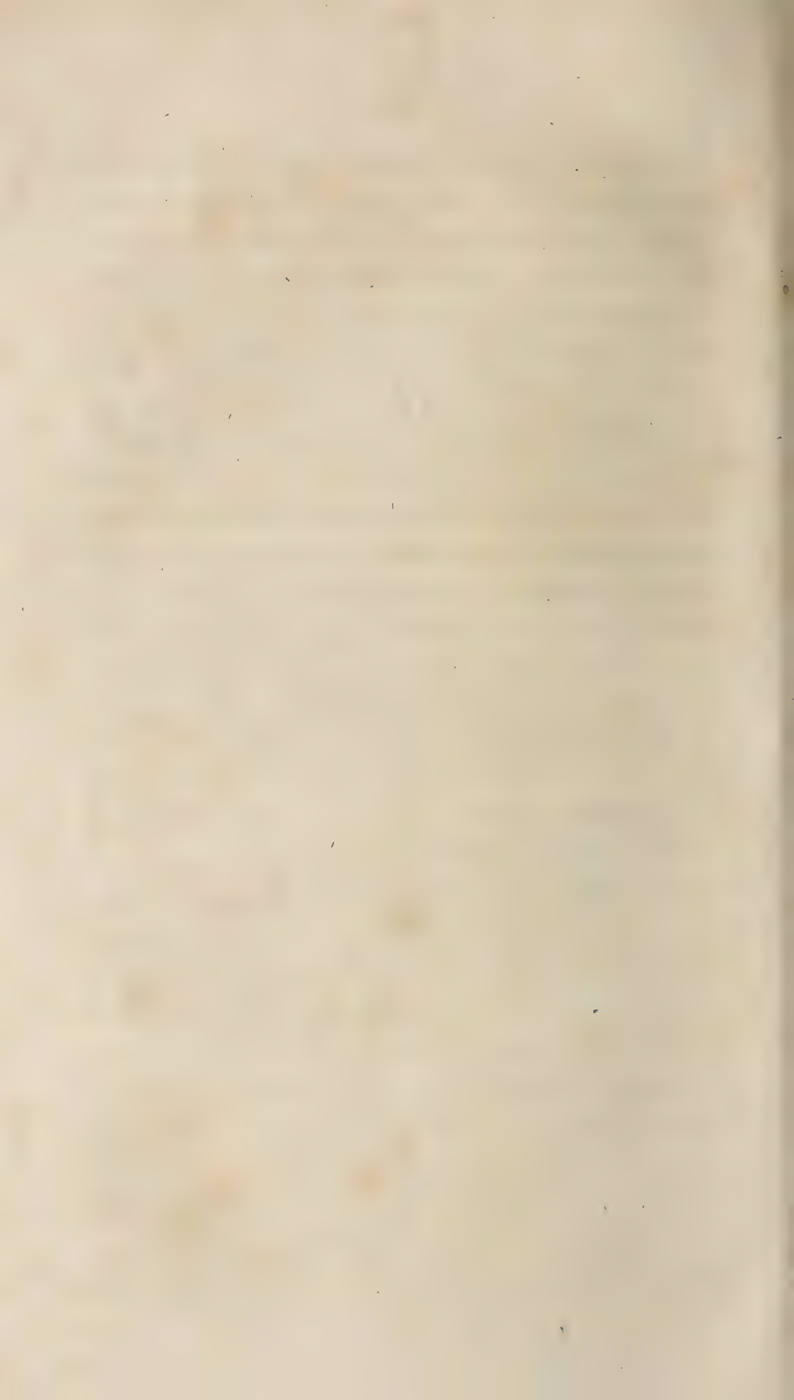
In der Gesammtheit der Lehren des Epikuros will es uns freilich nicht gelingen ein wohlzusammengefügtes Ganzes zu erblicken. Seine Physik will mit seiner Kanonik durchaus nicht stimmen. Für die Ethik bestimmt, soll sie den Weisen trösten und von der Furcht vor höhern Gewalten der Götter und des Schicksals befreien; aber dies gelingt ihr nur dadurch, daß sie die Willkür des Zufalls in die Natur einführt und jedes Gesetz aus ihr verbannt, und auch so kann sie den Weisen nur dadurch beruhigen, daß sie ihn nicht an die Gewalt des Zufalls denken läßt, welche eben so groß sein möchte, als die Gewalt der Natur. Der Weise ist ja selbst nur ein Gebilde des Zufalls; er kann nur aus dem zufälligen Zusammentreffen gewisser Atome zu Körper und Seele entstehen. Unzusammenhängend mit der Physik und der Kanonik ist daher auch die Annahme, daß wer einmal weise geworden, nie aufhören werde weise zu sein *). Ueber die Zukunft kann es ja nur Meinungen geben. Genug es kann nicht verkannt werden, daß Kanonik und Physik nur eine ungeschickte Zugabe zur Ethik des Epikuros sind. Wer aber wird die Ethik des Epikuros loben können wegen der Wahrheit, welche in ihr enthalten, oder auch nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit oder wegen ihrer geschickten Verkettung. Eigenthümlich finden wir sie nicht; denn sie sagt nur mit größerer Offenherzigkeit, was kleinliche Menschen bald dunkler, bald mit größerem Bewußtsein für sich zu denken pflegen, was auch Demokritos schon offen bekannt hatte. Geschickt verkettet kann man wohl eine Lehre nicht nennen,

*) Diog. L. X, 117; Plut. adv. Col. 19.

welche die Empfänglichkeit des Weisen für körperliche Unlust abstumpfen will, ohne zu bemerken, daß sie dadurch auch seine Empfänglichkeit für körperliche Lust abzustumpfen empfiehlt, welche die körperliche Lust zu verschmähen sich den Schein giebt, während sie doch den Anfang aller Lust in dem körperlichen Genusse sucht, welche zwar einen Zweck für den Zusammenhang des ganzen Lebens aufstellt, diesen Zweck aber in lauter einzelne Stückchen der Lust zerbricht. Welche Wahrheit endlich kann eine Lehre haben, welche selbstsüchtig den Menschen auf sich selbst beschränkt und kein anderes Ziel des Strebens kennt, als das, was in den vergänglichen Erscheinungen liegt? Sollte denn einmal des Menschen Dasein und Wesen ganz in Erscheinung aufgelöst werden, so war es gewiß folgerichtiger, mit dem Aristippos uns auf den Genuß des Augenblicks und der Gegenwart anzuweisen, als die ganze Reihe des Lebens hindurch durch die Sorge und die Furcht vor der Zukunft die Lust der Gegenwart uns zu verderben. Was von der einen Seite ein Vorzug der Epikurischen Lehre ist, das verdirbt auf der andern Seite ihre Haltbarkeit. Scheint uns nun auch sonach die Lehre des Epikuros von geringem wissenschaftlichen Gehalte, so glauben wir doch nicht, daß sie ohne Belehrung für die folgenden Zeiten und für das Leben der Menschheit überhaupt gewesen ist. Sie ist ein Versuch von der Art, wie viele angestellt werden müssen. Man muß einmal einen Gedanken auszudenken versuchen, um sich davon zu überzeugen, daß er nicht ausgedacht werden kann.

Die Lehre des Epikuros hat viele Anhänger durch eine lange Reihe von Zeiten gefunden; ihrem Grundge=

danken nach hat sie deren noch jetzt. Doch hat diese Lehre keine Fortbildung erfahren. Darüber kann man sich nicht wundern, da sie in allen ihren Theilen so leicht fertig ist, über die größesten Schwierigkeiten hinwegzugehen, daß sie wohl nur bei oberflächlich Denkenden Aufmerksamkeit und Beifall erregen konnte. Sie ist nicht aus regem wissenschaftlichen Triebe hervorgegangen, sondern nur aus dem Wunsche, durch die erste beste, zu diesem Zwecke passende Meinung sich über die Schlechtigkeit und das Elend seiner Zeit und seiner selbst zu trösten. Menschen, welche einen ähnlichen Wunsch hegten, hat sie angezogen. Ihre Namen dürfen wir verschweigen, da es nicht unsere Absicht ist, unser Buch mit Namen zu füllen.



Elftes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Fünfte Abtheilung. Die Stoiker. Ausartung der ältern Schulen. Schluß.

Erstes Capitel.

Leben und Schriften der Stoiker bis zur vollkommensten Ausbildung ihrer Lehre.

Wir haben die eine Seite der Philosophie betrachtet, welche sich zu der Zeit unter den Griechen ausbildete, als ihre Staaten und mit ihnen ihr praktisches Leben in Verfall gerathen waren, die Seite, welche entweder einer gänzlichen Entsagung sich zuneigte oder auch dem Verderben der Sitten sich anschloß. Wir haben aber noch eine andere Seite zu beachten, die Philosophie solcher, welche noch Muth genug in sich fanden, auf die Fortwirkung früherer geistiger Bildung gestützt, dem Verderben sich entgegenzusetzen, und wenn auch das Leben des ganzen Volkes unheilbar schien, doch in der Brust des einzelnen Menschen wahre Weisheit, Wissenschaft und Tugend zu säen bemüht waren. Auf dieser Seite stehen die Stoiker. Ihre Lehre, welche nur um weniges später, als die Epikurische Lehre sich auszubilden anfing, ist offenbar edler und wissenschaftlicher als diese, wissenschaftlicher auch, als die Ansicht der Skeptiker.

Als Stifter der stoischen Schule wird uns genannt Zenon, von Kittion stammend, einer kleinen Phönikischen, von Griechen bevölkerten Stadt auf der Insel Kypros. Die Zeit seiner Geburt kann nicht genau angegeben werden, so wie überhaupt die Zeitrechnung über sein Leben verwirrt ist [1]). Doch ist es gewiß, daß er zur Zeit des Königs Antigonos Gonatas zu Athen lehrte und wahrscheinlich noch vor dessen Tode starb [2]). Sein Vater war ein Kaufmann und auch er beschäftigte sich in seiner Jugend mit Handel und Schifffahrt; da jedoch sein Vater von einer Reise nach Athen die Werke der Sokratiker nach Hause brachte, gewann Zenon die Philosophie lieb [3]). Nicht mehr ganz jung, kam er in Handelsgeschäften nach Athen, und da er eben in einem Schiffbruche sein Vermögen verloren hatte, übrigens auch von innerer Neigung getrieben, flüchtete er sich zur Philosophie [4]). Das Leben eines Kynikers schien ihm Trost über seine Armuth zu versprechen; er wurde ein Schüler des Krates und es läßt sich nicht verkennen, daß er in seine Ansicht vom sittlichen

---

1) Cf. Clintonis fasti Hellenici ed. Krüger p. 379. Von den Zahlen, welche angeführt werden, ist keine sicher. Die Angaben nach dem Persäos, einem Schüler des Zenon, und nach dem Apollonios Tyrios, welcher über die Sekte und die Schriften der Stoiker schrieb, stimmen nicht mit einander.

2) Jenes geht aus vielen Anekdoten hervor; dies setzt Diog. L. VII, 15 voraus.

3) Diog. L. VII, 31.

4) Die Geschichte wird auf verschiedene Weise erzählt. Diog. L. VII, 2; 4; 5; Senec. de tranqu. an. 14; Plut. de tranqu. an. 6; de cap. ex inim. util. 2. Er war 22 oder 30 Jahre alt, als er nach Athen kam. Diog. L. VII, 2; 28.

Leben Vieles von der kynischen Lehre aufgenommen hat. Doch war seiner sittlichen Schaamhaftigkeit die Rohheit des kynischen Lebens zuwider [1]; überdies fand sein wissenschaftlicher Geist nicht Nahrung genug in der dürftigen Weisheit des Krates. Er suchte seine größere Befriedigung beim Stilpon, der strenge Sittenlehre mit grübelndem Verstande zu paaren wußte [2]). Von diesem und vom Diodoros Kronos, welchen er auch gehört haben soll [3]), mochte er die Bedeutung genauer logischer Untersuchungen schätzen lernen. Doch waren ihm wahrscheinlich auch die Lehren der Megarischen Schule zu unfruchtbar für eine philosophische Ansicht der Welt und die Platonische Lehre mochte ihm hierin mehr zu versprechen scheinen. Wie dem auch sei, es ist allgemeine Ueberlieferung, daß er von den Megarikern zu der akademischen Schule abfiel und entweder den Xenokrates und den Polemon oder wahrscheinlicher nur den letztern hörte [4]). Im Ganzen soll er zwanzig Jahr in diesem philosophischen Unterricht zugebracht haben [5]) und wahrscheinlich wußte er aus der Unterweisung so verschiedenartiger Lehrer doch überall das herauszufinden, was seiner Eigenthümlichkeit zusagte, denn wir finden, daß er auch in späterer Zeit seiner Lehrer mit Achtung gedachte [6]), und in der That hat auch die Lehre, welche

1) Diog. L. VII, 3.

2) Ib. 24.

3) Ib. 25. cf. ib. 16.

4) Daß er den Xenokrates gehört habe, wird nur von einem sonst unbekannten Schriftsteller Timokrates gesagt. Diog. L. VII, 2.

5) Ib. 4.

6) Ib. 20.

in seiner Schule sich bildete, mehrere Elemente verschiedener philosophischen Systeme zu verbinden gesucht. Es ist deswegen dem Zenon vorgeworfen worden, daß er, obgleich im Grunde von den Lehren der ältern Schulen wenig oder nicht abweichend, also bei geringer Eigenthümlichkeit seiner Ansicht doch eine eigene Schule habe bilden wollen; er habe weniger in den Lehren, als in den Worten geändert [1]). Seine Schule versammelte er in der bunten Halle, welche, früher der Versammlungsort der Dichter, jetzt leer stand; Zenon belebte sie von neuem. Daher wurden auch seine Schüler, welche anfangs Zenoneer hießen, später Stoiker genannt [2]). Die Zahl seiner Schüler scheint nicht klein gewesen zu sein; doch wurden die Stoiker nicht selten von den feinern Leuten verachtet als eine Art von Fortsetzung der Kyniker; man hielt ihre Schule für eine Zuflucht der Armen und spottete, daß nur dadurch Zenon Schüler anlocke [3]). Aber auch Reichen und Großen mochte die Philosophie des Zenon als ein wirksames Gegenmittel gegen die Schlaffheit der Zeit erscheinen, wie denn Antigonos Gonatas ihr Verehrer war. Zenon soll acht und funfzig Jahr lang der stoischen Schule vorgestanden und in hohem Alter freiwillig sein Leben ge-

---

1) Cic. de fin. III, 2; IV, 2 f.; Tusc. V, 12. Chrysippos fand es nöthig, in einer eigenen Schrift ihn gegen den Vorwurf der Neuerung in den Worten zu vertheidigen. Diog. L. VII, 122.

2) Diog. L. VII, 5.

3) Es giebt zahlreiche Anspielungen hierauf. Diog. L. VII, 27; Clem. Alex. strom. II. p. 413.

φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ,
πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει.

endet haben [1]). Seine Mäßigkeit und die Strenge seiner Sitten sind berühmt; seine Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen wurde sprichwörtlich [2]). Man sagt, die Athener hätten ein solches Vertrauen auf ihn gesetzt, daß sie ihm die Schlüssel zu ihren Festungen übergaben [3]), und nach seinem Tode sollen sie auf Anregung des Königs Antigonos ihm Ehrendenkmale gesetzt haben, welche das schöne Lob enthielten, daß sein Leben seiner Philosophie gleich gewesen sei [4]).

Von den Schriften des Zenon sind uns nur wenige Bruchstücke übrig geblieben. Er hat überhaupt verhältnißmäßig nicht sehr viel geschrieben und aus den Titeln seiner Werke müssen wir schließen, daß er nur sehr im Allgemeinen die Grundzüge der stoischen Lehren angegeben und sie noch nicht zu dem Umfange der Gelehrsamkeit ausgebildet hatte, welcher in spätern Zeiten zur Philosophie der Stoiker gezählt wurde [5]). Daher wird von ihm und seinem Schüler Kleanthes angegeben, daß sie noch weniger sorgfältig auf die genauere Behandlung der philosophischen Lehren gesehen hätten [6]). Einige seiner Schriften scheinen von dem Einflusse der kynischen Schule noch nicht frei

1) Diog. L. VII, 28 f.; Suid. s. v. *Ζήνων*.

2) Diog. L. VII, 1; 26; 27.

3) Ib. 6.

4) Ib. 10 f.; 15. Die Echtheit des Volksbeschlusses wird bezweifelt, doch nur nach dem Verdachte, welcher auf ähnlichen Werken ruht. Bruckeri hist. phil. I. p. 901.

5) Ein Verzeichniß der Schriften des Zenon, welches jedoch nicht ganz vollständig ist, giebt Diog. L. VII, 4; cf. Fabr. bibl. gr. III. p. 580.

6) Diog. L. VII, 84.

gewesen zu sein, besonders seine Politik, welche gegen den Platon gerichtet war und welche von den Alten öfters erwähnt wird, um zu zeigen, wie Zenon auf kynische Weise Sitten und Gesetze und Wissenschaften verachtete [1]. Davon kamen die spätern Stoiker wenigstens zum Theil zurück und es mag hieraus erklärt werden, daß man die Echtheit dieser Schrift bezweifelte und daß ein Schüler des Zenon, Athenodoros, aus den Werken seines Lehrers und seiner Mitschüler in der Pergamenischen Bibliothek die anstößigen Stellen herausschnitt [2]. Der Stil des Zenon wird wegen seiner Kürze und der Gedrängtheit seiner Beweise gelobt [3].

Was Zeno für die Bildung der stoischen Lehre gethan hat, läßt sich nicht ganz genau angeben. Es ist aus den Bruchstücken und den Berichten aus seinen Schriften darzuthun, daß er die Grundzüge der spätern stoischen Lehre schon vollständig entworfen hatte; ob sie aber schon so bestimmt in der Gliederung des Systems hervortraten, wie sie später gefunden werden, ob sie nicht noch mit manchen Schlacken, mit manchen Uebertreibungen einzelner Sätze

---

1) Plut. de Stoic. rep. 6; 8; Diog. L. VII, 4; 33 f.; cf. Theodoret. gr. aff. cur. III. p. 780, wo von seiner Verachtung der alten Gottesverehrung die Rede ist. Es wurde von seiner Politik gesagt, sie sei auf dem Schwanze des Hundes geschrieben, und man ist der Meinung gewesen, daß sie zu der Zeit verfaßt worden, als Zenon noch Schüler des Krates war. Sonst sind die *διατριβαὶ* in derselben Art berüchtigt. Sext. Emp. adv. math. XI, 191; Pyrrh. hyp. III, 205; 245. Dahin können auch *Κράτητος ἠθικὰ* gezählt werden.

2) Diog. L. VII, 34.

3) Cic. de nat. D. II, 7. Cf. Diog. L. VII, 18.

vermischt waren, überhaupt ob sie nicht noch einer ganz sichern Haltung entbehrten, darüber kann gestritten werden. Denn in den Berichten der Spätern möchte wohl zuweilen der Name des Zenon für den Namen der stoischen Schule stehen, nemlich um den Urheber einer Lehre zu bezeichnen, welche als Gesammteigenthum ihrer Sekte den spätern Stoikern erschien [1]. Die stoische Schule aber in der ersten Zeit ihrer Ausbildung scheint nicht sehr einig gewesen zu sein. Vom Athenodoros haben wir gesehen, daß er Manches in den Schriften seines Lehrers und seiner Mitschüler mißbilligte; zwei andere Schüler des Zenon aber, Ariston der Chier und Herillos von Karthago, wichen offenbar nach entgegengesetzten Seiten vom Sinne ihres Lehrers ab und stifteten eigene Schulen der Philosophie. Die Richtung des Erstern ist aus den Ueberlieferungen klar genug. Er hob alle übrige Theile der Philosophie auf außer der Ethik; die Physik sei über uns, die Dialektik oder Logik sei nicht für uns, d. h. jene übersteige unsere Kräfte, diese nütze uns nichts, ja sie schade uns, wie der Koth, welcher den Gehenden zu Boden werfe [2]. Ueber-

---

1) Deswegen ist es mißlich, das zu sondern, was den ersten Stoikern besonders zukommt, wie dies Tennemann in seiner Gesch. der Phil. 4 Bd. versucht hat. Er hat dabei Vieles aus Muthmaßung schöpfen müssen und ist genöthigt gewesen, das Ganze der stoischen Philosophie zu zerstückeln.

2) Diog. L. VII, 160; 161; Stob. serm. LXXX, 7; LXXXII, 7; 11; 15; 16; Sext. Emp. adv. math. VII, 12; Senec. ep. 89. Ariston der Chier ist oft mit dem Peripatetiker gleiches Namens aus Keos verwechselt worden. Von seinen Schriften haben Einige nur die Briefe für echt halten wollen. Die ὁμοιώματα aber, welche Diogenes nicht angiebt, aus welchen Stobäos aber Bruchstücke mittheilt, tragen den Charakter seiner Lehre an sich und

dies beschnitt er auch die Ethik, indem er wollte, sie solle nicht von den einzelnen Pflichten und Ermahnungen zum Guten handeln, denn dies sei ein Werk der Ammen und Pädagogen, während der Philosoph nur zu zeigen habe, worin das höchste Gut bestehe, denn aus dieser Erkenntniß fließe eine jede für uns nöthige Einsicht [1]). In einem ähnlichen Streite finden wir ihn gegen jede nicht philosophische Erkenntniß, welche zur gewöhnlichen Bildung der Griechen gehörte. Er verglich die, welche mit Vernachlässigung der Philosophie den enkyklischen Wissenschaften ihre Liebe zuwendeten, mit den Freiern der Penelope, welche der Herrin verlustig mit den Mägden sich begnügten [2]). Seiner Ansicht gemäß, daß die Physik über uns sei, bezweifelte er die wichtigsten Lehren des Zenon. Eine Gestalt, ein Sinn der Götter lasse sich nicht denken; zweifelhaft sei es, ob Gott ein lebendiges Wesen oder nicht [3]). Der Philosoph müsse sich frei halten von allen Meinungen [4]). Hieraus ist wohl offenbar, daß er sich sehr dem Zweifel zuneigte. Nur wollte er ihn nicht auf die gewöhnlichen, für das Leben nothwendigen Erkenntnisse ausdehnen [5]). Auch in Rücksicht auf die Ethik wird er vom

---

entfernen sich weit von der Lehre der Peripatetiker. Daß er vom Zenon zur Schule des Polemon übergegangen sein soll, wie Diogenes sagt, scheint nicht mit der Zeitrechnung zu stimmen.

1) Sext. Emp. l. l.; Senec. l. l.; ep. 94.

2) Stob. serm. IV, 110.

3) Cic. de nat. D. I, 14. Es ist merkwürdig, wie er hierin mit dem Straton zusammentrifft.

4) Diog. L. VII, 162.

5) Ib. 163.

Cicero mehrmals mit dem Pyrrhon zusammengestellt. Ihm hatte nichts Anderes einen Werth als die Tugend; nichts Anderes hielt er für ein Uebel als das Laster. Er bestritt die Meinung, daß unter den äußern Dingen und Verhältnissen des Lebens ein solcher Unterschied sei, nach welchem man das Eine in Verhältniß gegen ein Anderes vorziehen solle; der Weise dürfe zwar nicht ganz ohne alles Begehren sein, aber er solle begehren, was ihm einfiele und was ihm eben begegnete, ganz gleichgültig sich verhaltend gegen alle äußere Verhältnisse des Lebens und wie ein guter Schauspieler, ebenso geschickt die Rolle des Agamemnon, wie die des Thersites durchzuführen [1]). Fast alles dies hebt das kynische Element hervor, welches in der Lehre des Zenon lag, die Verachtung aller wissenschaftlichen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar auf das sittliche Leben gerichtet ist, die einfache Lehre über das Sittliche, welche auf die kräftige Gesinnung des Weisen vertraut [2]), die gänzliche Sorglosigkeit über die äußern Handlungen, welche Ungebundenheit des Lebens sucht und nichts Anderes fordert, als daß der Weise in Thätigkeit und Arbeit sich erhalten solle, unbekümmert, worauf diese sich richten möge. Darauf deutet auch, daß Ariston im Kynosarges seine

---

1) Cic. de fin. II, 13; IV, 16; 17; 25; ac. II, 42; de leg. I, 21; Sext. Emp. adv. math. XI, 64; Diog. L. VII, 160; Plut. adv. Stoic. 27.

2) Er nahm nur eine Tugend an, die Gesundheit der Seele. Plut. de virt. mor. 2; de Stoic. rep. 7; Diog. L. VII, 161. Abweichend davon ist die Angabe, daß er die Tugend für die Wissenschaft des Guten und des Bösen gehalten habe. Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 168; VII. p. 208 Chart. Doch konnten beide Ansichten neben einander bestehen.

Schule aufschlug [1]). Wenn auch die Lehre des Herillos nicht so ausführlich uns überliefert worden ist, so kann man doch genug von ihr sehen, um einen starken Gegensatz zwischen ihr und der Philosophie des Ariston zu erblicken. In diesem Gegensatze faßt sie Cicero auf, welcher dem Herillos vorwirft, daß er, wie Ariston zu wenig, so zu viel auf die äußern Güter gesehen habe. Doch wollte er aus den äußern Gütern das höchste Gut nicht hervorgehen lassen, und es wird daher gesagt, er habe gleichsam zwei von einander getrennte höchste Güter aufgestellt [2]). Dies bezieht sich auf seine Unterscheidung zwischen dem Zwecke des Weisen und dem Zwecke der Menge, welche nach den äußern Gütern strebt. Daß er diesen zweiten Zweck von dem Weisen nicht vernachlässigt wissen wollte, scheint aus der Aeußerung des Cicero und aus dem Namen Unterzweck (ὑποτελίς), welchen er ihm beilegte, hervorzugehen [3]).

---

1) Diog. L. l. l. Tennemann a. a. O. S. 214 mißdeutet gänzlich die Lehre des Ariston, wenn er sie eine Wissenschaft für die Welt oder eine Lebensweisheit nennt. Die Anekdote beim Plut. phil. esse c. princ. 1 beweist nichts und scheint eher auf den niedern Umgang des Ariston zu deuten. Auch daß Tennemann S. 222 die Stelle des Porphyrios ap. Stob. ecl. I. p. 826 auf den Stoiker Ariston bezieht, ist wahrscheinlich ein Irrthum. Daß Ariston im spätern Alter zur Lust sich geneigt haben soll, wie sein Schüler Eratosthenes ap. Athen. VII, 14. p. 281 sagt, beweist gegen seine kynischen Grundsätze nichts.

2) Cic. de fin. IV, 15. Sin ea (sc. quae extra virtutem sunt) non negligimus, neque tamen ad finem summi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus. — — facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum.

3) Diog. L. VII, 165; cf. Suid. s. v. τέλος. Auf diesen Unterzweck bezieht es sich wahrscheinlich, wenn Diogenes a. a. O.

Hierin wich er von der echten stoischen Lehre wahrscheinlich nur darin ab, daß er das praktische Leben, welches mit den äußern Gütern sich beschäftigt, zwar für etwas Nothwendiges, aber nicht für etwas Schönes ansah, weil es gar nichts zum höchsten Gute beitrage. Das Gut des Weisen nemlich suchte er nur in der Wissenschaft oder in der Erkenntniß, womit er das wahrhaft sittliche Leben ganz auf das Theoretische beschränken zu wollen schien [1]). Hierin steht nun seine Lehre der kynischen Ansicht des Ariston scharf gegenüber und hebt dagegen das Element der stoischen Lehre hervor, welches dem Zenon aus der Megarischen und akademischen Philosophie geflossen sein mochte, und indem er dies ausschließlich ausbildete, mag ihm sein Streit gegen viele Lehren des Zenon entstanden sein [2]).

Da nun hieraus hervorgeht, daß durch den Zenon die Lehre der Stoiker noch nicht zur sichern Ausbildung gekommen war, so ist es für die stoische Schule als eine Gunst des Geschicks zu betrachten, daß sie in die Hände

---

ihn lehren läßt, es gebe gar keinen höchsten Zweck, sondern den Verhältnissen nach verändere sich der Zweck. Vergl. über ὑποτελὲς oder ὑποτελὶς Stob. ecl. II, p. 60.

1) Cic. de fin. IV, 14. ut — ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent. Ib. V, 25. Quum enim ab Aristotele et Theophrasto saepe mirabiliter esset laudata per se ipsa rerum scientia, hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit. Nach Diog. L. l. l.; Clem. Alex. strom. II. p. 416 stellt sich der Zweck des Herillos etwas anders, nemlich als κατ' ἐπιστήμην ζῆν; aber dies ist wesentlich von der Lehre des Zenon nicht abweichend und überdies unbestimmt. Daher sind wohl die bestimmten Angaben des Cicero vorzuziehen.

2) Diog. L. VII, 165.

eines Mannes, wie Kleanthes, kam, welcher zwar nicht durch großen Scharfblick die Lehre seines Meisters zu ergänzen und zu berichtigen, aber doch durch die Festigkeit seines Charakters sie von fremdartigen Vermischungen rein zu erhalten verstand. Kleanthes stammte von Assos in Troas; seine Zeit kann nicht genau bestimmt werden. Er scheint von niederer Geburt und arm gewesen zu sein, denn er soll früher als Faustkämpfer gelebt und nur vier Drachmen besessen haben, als er nach Athen kam und unter dem Zenon der Philosophie sich widmete. Hier wurde ihm seine Armuth zum Ruhme; denn es hat sich die Nachricht erhalten, daß er die Dienste eines Tagelöhners während der Nacht übernahm, um des Tages ungestört der Philosophie sich widmen zu können [1]). Wegen seiner Arbeitsamkeit, welche nicht nur ihm seinen Unterhalt erwarb, sondern auch noch ausreichte, dem Zenon ein geringes Lehrgeld zu zahlen — denn so war es Sitte bei den Stoikern — wurde er ein zweiter Herakles genannt. Denselben Fleiß besaß er auch in den Wissenschaften, da er sonst nicht sehr begabt war, und nur langsam lernte, aber um so besser behielt [2]). Die Richtung des Zenon in der Philosophie scheint er im Ganzen festgehalten zu haben. Die Abweichungen in der Lehrweise, welche ihm zugeschrieben werden, betreffen meistens nur den Ausdruck oder die Darstellung und nur in einigen Punkten nehmen sie theils den Charakter einer zu handgreiflichen Deutung an, wie sie bei Schülern ausgezeichneter Philosophen vorzukommen

---

1) Diog. L. VII, 168.

2) Ib. 37; 170; 171. Plut. de recta rat. aud. 18.

pflegt, theils neigen sie sich einer allzu strengen Fassung der sittlichen Grundsätze zu [1]). Auch er soll in hohem Alter eines freiwilligen Todes gestorben sein [2]). Aus den Bruchstücken seiner Schriften sehen wir, daß er nicht nur in Prosa, sondern auch in Versen schrieb, welche vielleicht, da uns keine rein dichterische Zusammensetzung unter seinen Werken genannt worden ist, unter seine prosaischen Arbeiten gemischt waren, nach einer Sitte dieser Zeit des sinkenden Geschmacks, welche den Stoikern nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheint. Wir haben von ihm noch einen Hymnus an den Zeus, welcher sich den Verehrern christlicher Anklänge im Heidenthume empfohlen hat, welcher aber doch nur im Lichte der stoischen Philosophie sein richtiges Verständniß findet.

Der Nachfolger des Kleanthes in der stoischen Schule war Chrysippos, nach der gewöhnlichen Angabe von Soloi in Kilikien stammend [3]). Nach dem Apollodoros würde sein Leben zwischen Ol. 125 und 143 fallen [4]).

---

1) Daß Kleanthes besonders streng in der Sittenlehre gewesen sei, scheint hervorzugehen aus Diog. L. VII, 89; 127; Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

2) Diog. L. VII, 176.

3) Andere geben Tarsos an, wahrscheinlich weil sein Vater von dort herstammte. Strabo XIV, 5. p. 225. Ueber den Chrysippos vergl. Baguet, fragmenta Chrysippi etc. in Annal. acad. Lovan. 1821. Eine kleine Nachlese hat Osann geliefert in seinen Beiträgen zur griech. u. röm. Litteraturgesch. 1 Bd. S. 250 ff.

4) Diog. L. VII, 184; Suid. s. v. *Χρύσιππος*. Es ist dies nicht ganz gewiß, weil sein Lebensalter verschieden angegeben wird. Man darf sich nicht wie Baguet gegen die abweichenden Angaben des Valerius Maximus und des Lukianos de longaevis 20 auf die Autorität des anonymus auctor in descriptione Olympiadum be-

Auch er soll, wie die ersten Führer der stoischen Schule insgemein, vor der Philosophie eine niedere Beschäftigung getrieben haben [1]) und erst nach dem Verluste seines Vermögens zur Philosophie gekommen sein. Daß er noch den Zenon gehört habe, ist zwar nicht ganz unmöglich, doch nicht sehr wahrscheinlich; um so sicherer ist es, daß er ein Schüler des Kleanthes war. Doch soll er auch mit dem Arkesilaos und dem Lakydes in der neuern Akademie philosophirt haben, wovon man glaubhafte Spuren in seinen Schriften hat finden wollen [2]). Denn gewiß ist es, daß er als der stoische Philosoph angesehen werden muß, welcher zuerst mit ganzer Kraft der skeptischen Richtung der neuern Akademie sich entgegenstellte und sie mit derselben Feinheit der Dialektik bekämpfte, mit welcher sie selbst die stoische Lehre angegriffen hatte, so wie er auch eben dadurch den spätern Akademikern neue Waffen in die Hand gab [3]). Er wurde deswegen das Messer der akademischen Knoten genannt. Es scheint, daß Chrysippos selbst eine Zeit lang von den skeptischen Fragen der Akademiker in seinen stoischen Grundsätzen schwankend wurde, wenigstens wird uns erzählt, daß er noch beim Leben des Kleanthes von seinem Lehrer abgefallen sei, später aber hierüber Reue gefühlt habe [4]). Die Geistesgaben des Chrysippos mach-

---

rufen, denn dieser möchte doch trotz des Einspruchs, welchen neuerlich Angelo Maio erhoben hat, nur Scaliger sein. Apollodoros läßt den Chrysippos 73, Lukianos 81 Jahr alt werden.

1) Diog. L. VII, 179.

2) Ib. 183; 184.

3) Plut. de Stoic. rep. 2; 10; Cic. ac. II, 27.

4) Diog. L. VII, 179. Diogenes schiebt hier in seiner un-

ten ihn zu einem fähigen Schüler der Philosophie. Er wird von den Alten besonders für schnell im Urtheile, für rasch im Lernen und für sehr scharfsinnig gehalten [1]). Wenn es wahr wäre, daß er zum Kleanthes gesagt habe, er wünsche von ihm nur die Lehrsätze zu lernen, die Beweise werde er schon selbst finden [2]), so würde man voraussetzen müssen, daß er die allgemeinen Ansichten der frühern Stoiker zwar richtig fand, aber in der Begründung ihrer Lehren viele Mängel zu erkennen glaubte. Damit würde es übereinstimmen, daß er in vielen Punkten vom Kleanthes und vom Zenon abgewichen sein soll [3]), daß er für die vorzüglichste Stütze der stoischen Schule gehalten wurde, ja daß man von ihm sagte: wenn Chrysippos nicht wäre, so würde die Stoa nicht sein [4]). Auf je-

---

ordentlichen Compilation manches Ungehörige ein. Ich verbinde: ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ· — μετενόει μέντοι, und darauf beziehe ich denn auch die Verse, welche dem Chrysippos in den Mund gelegt werden. Seine Schrift κατὰ τῆς συνηθείας scheint ganz im Sinne der neuern Akademie verfaßt gewesen zu sein; seine spätere Schrift περὶ τῆς συνηθείας hielten selbst die Stoiker für schwächer. Plut. de Stoic. rep. 10; Cic. ac. II, 27. Vielleicht spricht von dieser Zeit des Abfalls vom Kleanthes die Nachricht, daß Chrysippos im Lykeion unter freiem Himmel Schule gehalten habe. Diog. L. VII, 185.

1) Diog. L. VII, 179; Cic. de nat. D. III, 10; Senec. de benef. I, 3.

2) Diog. L. l. l.

3) L. l.; Cic. ac. II, 47. Die Schrift des Stoikers Antipatros περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς, wenn sie auch auf den früher erwähnten Abfall des Chrysippos vom Kleanthes sich bezogen haben sollte, mußte doch wohl auch die Verschiedenheit ihrer Lehre erwähnen. Plut. de Stoic. rep. 4.

4) Cic. ac. II, 24; Diog. L. VII, 183.

den Fall, da er den spätern Stoikern Gegenstand der Verehrung und fast von unwiderleglichem Ansehn war, muß er als der vorzüglichste Gründer ihrer Lehre angesehen werden, wenn auch jene Aussagen mehr auf die Widerlegung der Gegner, als auf die Erfindung der Lehrart sich beziehen sollten. Vor Allem verfolgt er die Epikureer und die Akademiker, auch legte er vielen Fleiß in die Widerlegung der sophistischen Streitfragen, welche hauptsächlich von den Megarikern auf die Stoiker sich vererbt hatten; nicht weniger aber stritt er auch gegen Lehren des Platon, des Aristoteles und ihrer Schüler, doch hielt er diese Philosophen und so auch den Sokrates und die Kyniker hoch [1]). Sein Fleiß in den Wissenschaften war groß; nicht bloß mit den Untersuchungen, welche der Philosophie am nächsten liegen, hatte er sich beschäftigt, sondern, lernbegierig in aller Art, scheint ihm keine Wissenschaft fremd geblieben zu sein, mit Ausnahme vielleicht der genauern Untersuchungen in der Mathematik und in der Naturgeschichte, welche von den Stoikern wenig angebaut wurden [2]). Mit seiner Philosophie aber und seinen Kenntnissen füllte er eine so große Zahl von Büchern an, wie kein anderer Philosoph des Alterthums. Er soll über 705 Bücher geschrieben haben [3]). Es scheint, daß er von einer

1) Plut. de Stoic. rep. 24.

2) Cic. Tusc. I, 45. Chrysippus — in omni historia curiosus. Suid. s. v. Χρύσιππος. Diog. L. VII, 180; Athen. XIII, 18. p. 565. Daß die Stoiker die Mathematik und die genauere Naturkunde nicht liebten, folgt aus dem Lobe, welches Poseidonios im Gegensatze gegen andere Stoiker erhält. Galen. de plac. Hipp. et Plat. IV. p. 143; VIII. p. 226; Strab. II, 3 fin. p. 164.

3) Diog. L. VII, 180. Der Katalog seiner Schriften beim

wahren Sucht zu schreiben getrieben wurde[1]), wenigstens hat ihn die Raschheit seines Geistes zu einer Art des Schreibens verleitet, welche genugsame Ueberlegung und Sorgfalt in der Ausführung nicht zuließ. Wir wissen, daß die ersten Stoiker um Schönheit oder Anmuth der Schreibart wenig sich kümmerten, aber Chrysippos scheint doch die Sorglosigkeit der Uebrigen noch um ein Bedeutendes übertroffen zu haben. Daß ihm Dunkelheit, Widersprüche[2]), zu große Feinheit in den Unterscheidungen und Spitzfindigkeit vorgeworfen werden, rechne ich nicht, denn dies sind Vorwürfe, welche den gründlichen Philosophen gewöhnlich gemacht werden; daß er sich um den Schmuck der Rede wenig kümmerte, auch ungewöhnliche Worte und Wendungen gebrauchte, ist ihm mit den

---

Diogenes Laertios hat eine sehr bedeutende Lücke; einige Werke werden in ihm als unecht bezeichnet. Suid. l. l. Die Hypothese Osann's in s. vorher angef. S., daß die unter den Aristotelischen Werken stehende Schrift περὶ κόσμου eine exoterische Schrift des Chrysippos sei, kann ich nicht wahrscheinlich finden. Der Verf. gebraucht stoische Formeln und Vorstellungsweisen; aber welcher Schriftsteller der spätern Zeit thut dies nicht? Mir scheint diese Schrift ein Machwerk der pythagorisirenden Zeit zu sein.

1) Die Sage, daß er mit dem Epikuros im Schreiben gewetteifert habe, zeigt sich ungegründet, wenn man die Chronologie vergleicht. Diog. L. X, 26.

2) Es sind meistens Widersprüche des Chrysippos, von welchen die Schrift des Plutarchos de Stoicorum repugnantiis handelt. Einige dieser Widersprüche sind allerdings auffallend und von Bedeutung für die Lehre der Stoiker; die meisten aber liegen nur im Ausdrucke und wurden nur vom Plutarchos für Widersprüche gehalten, weil er den Sinn der stoischen Sätze nicht begriff. Daher werde ich auch nur selten auf die Vorwürfe des Plutarchos achten.

meisten Philosophen seiner Sekte gemein, auch gehörte es dem Hange seiner Zeit an, daß er häufig Verse seiner Prosa beimischte; aber mit Recht scheinen ihm im Besondern die Vorwürfe zur Last zu fallen, daß er weitschweifig, oft dasselbe wiederholend, Ungehöriges einmischend und von seinem Vorhaben abschweifend, mit Zeugnissen der Dichter und der Geschichte unmäßig prunkend, anstatt zu beweisen, seine Schriften zu unerträglicher Länge ausgedehnt habe [1]). Daß er diese Fehler seiner Schriftstellerei zum Theil selbst eingestand und mit freimüthigem Spotte rügte [2]), kann ihm nicht zur Entschuldigung gereichen, sondern ist nur ein Beweis, wie auch bei den ausgezeichneten Lehrern der Stoa die Schilderungen von der Selbstgenugsamkeit des Weisen zur Vernachlässigung der Achtung gegen Andere führten. Demungeachtet müssen wir bedauern, daß uns kein Werk des Chrysippos übrig geblieben ist, da unstreitig wenigstens aus seinen größern Zusammenstellungen uns eine viel festere und genauere Einsicht in die älteste stoische Philosophie sich ergeben würde, als aus den Bruchstücken seiner Werke, welche zum Glücke doch viel reichlicher fließen, als die Bruchstücke der frühern Stoiker.

Mit dem Chrysippos schließt sich die Reihe der Philosophen, welche die Stoa gegründet haben. Die Nachfolger des Chrysippos sind zwar nicht ohne Ansehn für die

---

1) Die große Reihe der Zeugnisse s. b. Baguet p. 26 f.; vergl. p. 125.

2) Diog. L. VII, 180, welche Stelle jedoch zweideutig ist; Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 127.

spätern Stoiker gewesen, doch finden wir bei ihnen schon bedeutende Abweichungen von der echten Lehre ihrer Meister, und wenn uns nicht Alles trügt, so zeigt sich in ihren Sätzen eine Richtung, welche allmälig von dem Geiste der ältern Stoa abfällt. Daher werden wir erst später in die Würdigung ihrer Lehren eingehen können.

Zweites Capitel.

Die ältern Stoiker über die Philosophie und ihre Theile.

Nachdem man in der Philosophie die künstlichsten und verschlungensten Lehren, die Platonische und besonders die Aristotelische, versucht hatte, Lehren, welche durch die Verwicklung und Feinheit ihrer Unterscheidungen bei Vielen die Vermuthung erregten, daß sie den einfachen Punkt der Lösung verfehlt haben möchten, glaubten auch die fleißigern Forscher, auf einen einfachern, auf einen natürlichern Weg zurückkehren zu müssen. In diesem Sinne ist die stoische Philosophie angelegt. Sie geht geradezu ohne viel Bedenken auf eine einfache Lösung der wichtigsten Fragen aus, welche das menschliche Nachdenken beschäftigen. Und wenn sie überdies auch in mancherlei gelehrte und spitzfindige Untersuchungen sich verwickelt, so sind doch diese nicht der Kern, sondern nur ein Beiwerk ihrer Lehre. Daher hat sie einen Abscheu vor solchen Lehren, welche der gewöhnlichen Lebensansicht entgegen sind; wer den gesunden Men-

schenverstand, wie er den Grund des praktischen Lebens bildet, zu meistern wagt, der spricht sich dadurch selbst sein Verdammungsurtheil. Darum beriefen sie sich zur Empfehlung ihrer Philosophie besonders darauf, daß sie in Allem den allgemeinen Begriffen, der gewöhnlichen Ansicht des Lebens entspreche [1]).

Daher steht ihre Philosophie ihnen auch in der genauesten Verbindung mit dem praktischen Leben. Chrysippos eiferte gegen die Aristotelische Ansicht, dem Philosophen käme besonders ein Leben der Betrachtung, der Muße zu; denn wenn man auf den Sinn dieser Rede zurückgehe, so würde sich finden, daß damit bald versteckter, bald offener nur das Leben der Lust gelobt werden solle [2]). Dem Leben der Lust steht das Leben der wahren Thätigkeit, der Tugend entgegen und so ist ihnen denn die Philosophie die Uebung der Tugend, von welcher sie sagten, daß sie im höhern Sinne die einzige nützliche Kunst sei. Die Weisheit, nach welcher die Philosophie strebt, ist die Tugend, und die Philosophie kann daher theils als Uebung der Tugend, theils als Streben nach der Tugend betrachtet werden, denn beide sind nicht von einander zu trennen. Aber der Begriff der Tugend wird in diesen Erklärungen im weitesten Sinne genommen; in diesem ist sie der Wissenschaft nicht entgegengesetzt. Das, was durch den Verlauf aller echten Sokratischen Schulen festgehalten wird,

1) Die ganze Abhandlung des Plutarchos *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς* hat die Bestimmung zu zeigen, daß die Stoiker fälschlich vorgäben, mit der gewöhnlichen Ansicht übereinzustimmen. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 113.

2) Plut. de Stoic. rep. 2.

finden wir auch bei den Stoikern wieder, daß die Tugend und die richtige Einsicht in der engsten Verbindung mit einander stehen. Daher nannten sie die Weisheit auch die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, und die Philosophie also als das Streben nach der Weisheit ist ihnen zugleich das Streben nach der Tugend und nach der Wissenschaft [1]).

Die Einheit der Tugend mit der Wissenschaft findet sich am stärksten darin ausgedrückt, daß die Stoiker in Bezug auf den Begriff der Philosophie die Tugend in die physische, ethische und logische eintheilten [2]). Daraus ergiebt sich die Eintheilung der Philosophie in die drei uns schon bekannten Theile, in die Physik, in die Ethik und in die Logik. Bei dieser Eintheilung aber sprechen die Stoiker den Gedanken sehr bestimmt aus, daß doch die Theile der Philosophie ein untheilbares Ganzes bildeten und wie von Natur in einander gewachsen wären. Dies suchten sie in verschiedenen Gleichnissen anschaulich zu machen, von welchen die bezeichnendsten von der Zusammensetzung eines organischen Ganzen hergenommen sind [3]). So verglichen

---

1) Plut. de plac. ph. prooem. *οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην· τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ᾽ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.* Senec. ep. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor et affectatio. — — Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa.

2) Plut. l. l. *ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν.* Cic. de fin. III, 21; 22.

3) Dies bemerkte Poseidonios ap. Sext. Emp. VII, 19.

sie die Philosophie mit einem Ei; die Schale entspreche der Logik, das Weiße der Ethik, das Gelbe der Physik; oder einem Thiere, dessen Knochen und Sehnen der Logik, dessen fleischige Theile der Ethik, dessen Seele endlich der Physik ähnlich gefunden werden könnte [1]).

In diesen Vergleichungen liegt nun nicht bloß die innige Verbindung der Theile zum Ganzen der Philosophie ausgedrückt, sondern auch der Werth, welchen die Stoiker den verschiedenen Theilen der Philosophie beilegten. Am unzweideutigsten ist es, daß die Logik ihnen gegen die beiden übrigen Theile nur eine untergeordnete Bedeutung hat; sie soll zwar das Feste in der lebendigen Einheit und die Grundlage des selbständigen Daseins, die Vertheidigung und Erhaltung gegen das Aeußere bezeichnen, aber so wie die Schale nur zur Bedeckung des Innern, so wie Knochen und Sehnen nur zum Gebrauche der Seele sind, so erscheint auch die Logik nur als ein Werkzeug für die übrigen Theile der Philosophie [2]). Dies ist eine wesentliche Ab-

---

1) Diog. L. VII, 40. *εἰκάζουσι δὲ ζώῳ τὴν φιλοσοφίαν ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκώδεσι τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν· ἢ πάλιν ᾠῷ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δὲ ἐσωτάτω τὸ φυσικόν· ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ, οὗ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν εἶναι τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν.* Anders Poseidonios ap. Sext. Emp. adv. math. VII, 17 ff. Man hat den Diogenes aus dem Sextos verbessern wollen. Tiedemann System der stoischen Phil. I. S. 43; Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae p. 40. Es ist aber wahrscheinlich, daß Poseidonios hierin von der Lehrart der ältern Stoiker abwich, wie wir weiter unten sehen werden. Sext. Emp. folgt auch in der Anordnung der Theile einem spätern Stoiker. Ib. 22 c. not. Fabr.

2) Cf. Sext. Emp. ib. 23; Phil. de agric. 3 p. 302 Mang.

weichung von der Ansicht der frühern Sokratischen Schulen, so weit diese mit einiger Vollständigkeit sich ausgebildet hatten; denn dem Platon war die Dialektik der Mittelpunkt aller seiner Lehren und auch dem Aristoteles bezeichneten die logischen Untersuchungen nicht nur über die Wissenschaft, sondern auch über die allgemeinen Gründe der physischen und menschlichen Erscheinungen und Thätigkeiten das Höchste und Sicherste aller Erkenntniß. Wir finden jedoch, daß die Stoiker, indem sie von der frühern Schätzung der Logik abgingen, einen Weg verfolgten, welcher durch den frühern Gang der Philosophie ihnen schon vorgezeichnet war. Denn allmälig hatte sich die Meinung verbreitet, daß die Logik mehr ein Werkzeug der Philosophie, als selbst Philosophie sei. Diese Meinung ist deutlich bei den Epikureern ausgesprochen; sie war aber auch der peripatetischen Schule nicht ganz fremd und wir müssen gestehen, daß schon Aristoteles sie begünstigt hatte; denn indem er die gelehrte Erfahrung in die Philosophie einführte, bereitete er die Ansicht vor, als stamme der Inhalt der Wissenschaft aus der sinnlichen Empfindung und die Logik verhelfe uns nur dazu, den gesammelten Stoff der Erfahrungen in eine wissenschaftliche Form zu bringen. In dieser Richtung finden wir auch die Stoiker; doch ist bei ihnen, so wie auch beim Epikuros, die Logik noch nicht ganz allein zum Werkzeuge nicht sowohl der Philosophie, als aller Wissenschaften herabgesunken. Soviel nemlich sehen wir deutlich aus den sehr auseinanderlaufenden Angaben über die stoische Eintheilung der Logik, daß sie zu diesem Theile der Philosophie nicht nur die Untersuchungen über die Begriffe, Urtheile und Schlüsse zogen,

sondern auch in ihm von dem Kennzeichen und dem Ursprunge der Wahrheit und von den allgemeinen Bestimmungen der Gegenstände unseres Denkens, d. h. von den Kategorien handelten [1]). Dagegen finden wir, daß die Untersuchung über die Gründe der Dinge, über Gott und Materie, von ihnen nicht zur Logik, sondern zur Physik gezogen wurde [2]). So beschränkten sie also das Gebiet der Logik, so nahmen sie ihr auch ihre wichtigsten Bestandtheile.

Mit der Abschätzung der Physik gegen die Ethik mußte es den Stoikern ein Anderes sein. Sie konnten wohl beiden Theilen ihren eigenen Werth nicht absprechen, von keinem derselben sagen, daß er nur zum Behufe des andern wäre. Doch suchten sie auch hier eine gewisse Unterordnung und folgen wir den angeführten Gleichnissen, so wurde offenbar die Physik von ihnen als die höchste philosophische Wissenschaft betrachtet; die Ethik folgt ihr, wie das Fleisch der Seele gehorcht; sie ist für die Physik bestimmt, wie das Weiße im Ei dem aus dem Eidotter sich erzeugenden Küchlein zur Nahrung dient [3]). Dagegen könnte man zwar erinnern, daß Chrysippos sagte, die Physik sei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als nur zur Untersuchung des Guten und des Bösen [4]); allein wir finden doch auch so entschiedene Aeußerungen über den selbständigen und hohen Werth, welchen die ältesten Stoiker der

1) Diog. L. VII, 43; 49; 63; Senec. ep. 89.

2) Diog. L. VII, 136; Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep. 9.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 18.

4) Plut. l. l.

Physik beilegten, daß wir diese Aussage des Chrysippos nur als einen unvollständigen Ausdruck seiner Ansicht betrachten können. Denn die Physik wird die göttlichste unter den philosophischen Wissenschaften genannt [1]), weil sie es mit der Erkenntniß des Göttlichen zu thun hat, während die Ethik nur das Menschliche untersucht nach einer gewöhnlichen Ansicht der Alten. Bemerken wir nun, daß den Stoikern das Menschliche durchaus von dem Göttlichen abhängt und daß Chrysippos die Lehre von den Göttern als die höchste Weihe der Philosophie beschreibt [2]), so läßt es sich wohl kaum bezweifeln, daß sie auch in der Physik, sofern sie uns zur Erkenntniß der göttlichen Dinge verhelfe, die höchste Kraft der Philosophie erblicken mußten. Erst die spätern Stoiker, wie Poseidonios, scheinen der Ethik den Vorzug vor der Physik gegeben zu haben, einer Richtung folgend, welche wir schon mehrmals in der Entwicklung der griechischen Philosophenschulen gefunden haben und welche in der That allgemein ist.

Wenn nun hierin die ältern Stoiker der Richtung, welche in ihrer Zeit sich verbreitete, noch nicht nachgegeben hatten, so finden wir sie dagegen schon auf das Bestimmteste in einer andern Richtung, welche mit dem Ari-

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 23. Es ist ein Nachhall der alten stoischen Lehre und gewiß nicht aus seinem Sinne genommen, wenn Seneca die Physik preist. Nat. quaest. praef. Quantum inter philosophiam interest — et caeteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines, et hanc, quae ad deos spectat. — — Tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem.

2) Plut. l. l.

stoteles sich zu verbreiten begonnen hatte. Sehen wir nemlich in die Untereintheilungen der Logik, Physik und Ethik ein, so zeigt sich, daß sie der Philosophie mancherlei Untersuchungen zufügten, welche nur in eine lockere Verbindung mit ihr gebracht werden konnten. Am meisten ersehen wir dies aus ihrer Logik. Diese Wissenschaft, auf der einen Seite des wichtigsten Theils ihrer Lehren beraubt, sollte nun auf der andern Seite, wenigstens was den Umfang der Lehren betrifft, einen reichlichen Ersatz anderswoher erhalten. Schon Aristoteles, indem er die Dialektik und die Untersuchung über die sophistischen Schlüsse in die Logik zog, hatte zum Theil den Anstoß hierzu gegeben. Ihm folgten die Stoiker, und besonders der letztern scheinen sie einen großen Fleiß zugewendet zu haben. Namentlich wird dem Chrysippos Schuld gegeben, daß er nicht weniger als die Megariker mit Trugschlüssen sich beschäftigt habe [1], welches auch die große Zahl seiner Bücher über einzelne Arten der Trugschlüsse beweist [2]. Eine andere Erweiterung der logischen Lehren führten die grammatischen Untersuchungen herbei. Dies muß als eine natürliche Folge davon angesehen werden, daß Platon und Aristoteles die Entwicklung der Logik an der Vergleichung der Formen der Sprache mit den Formen des Denkens eingeleitet hatten. Diese Untersuchungen wurden aber von den Stoikern viel weiter ausgebreitet, als das Bedürfniß der Logik zu führen schien. Es ist bekannt, daß die Stoiker die Begründer der spätern Gram-

1) Plut. de Stoic. rep. 10.

2) Die zahlreichen Anführungen s. bei Baguet §. LVI — LXXII.

matik sind, so wie dieselbe durch Vermittlung der Lateiner auf uns vererbt worden ist. Sie haben fast alle grammatischen Kunstwörter zur Bezeichnung der Redetheile und ihrer Abänderungen erfunden, und das Meiste hiervon möchte auf den Chrysippos zurückgeführt werden können, welcher überdies auch weitläuftige Untersuchungen über die Abstammung der Wörter und ihre ursprüngliche Bedeutung anstellte [1]). Wenn nun hierin die frühern Sokratiker schon vorbereitet hatten, so ist es dagegen den Stoikern eigen, daß sie auch die Rhetorik mit in die Logik zogen, welches sie ihrer nahen Verwandtschaft mit der Grammatik verdanken mochte. Aristoteles hatte zwar auch schon die Rhetorik an die Dialektik angeschlossen, aber doch sehr wohl eingesehen, daß ihre Form nicht ohne ihren Inhalt behandelt werden könne, und deswegen sie eben so sehr auch von der Ethik abhängig gemacht, und wenn auch Platon sie auf die Dialektik zurückführen wollte, so ist es doch klar, daß er hierbei die Dialektik in ihrem weitern Sinne nahm. Die Stoiker dagegen behandelten sie als einen Haupttheil der Logik, indem sie dieselbe nach einem sehr äußerlichen Grunde in Dialektik und Rhetorik abtheilten [2]). In dieser Eintheilung erhielten auch die Poetik

---

1) Es gehören hierher seine Schriften περὶ τῶν πέντε πτώσεων, περὶ λέξεων, περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων, περὶ τῆς συντάξεως τῶν λεγομένων und andere. Diog. L. VII, 192; 193. Seine Schrift περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν wird sehr häufig angeführt. S. Baguet §. XCVI. Vergl. auch Herm. Schmidt doctrinae temporum verbi graeci et latini expositio historica. Viteberg. 1836. p. 11 sqq.

2) Cic. de fin. II, 6; Senec. ep. 89; Diog. L. VII, 42;

und selbst die Musik ihre Stelle mitten unter den grammatischen Untersuchungen [1]). Daß hierin überhaupt die Stoiker den Begriff der Philosophie nicht eben streng festhielten, möchte nun wohl auch von solchen anerkannt werden, welchen dies nicht schon daraus erhellen sollte, daß die Stoiker in der Logik einen Theil der Philosophie setzten, welcher um die Gründe der Dinge sich nicht kümmert. Aber auch in den übrigen Theilen der Philosophie scheint eine ähnliche Vermischung des Philosophischen mit einer von außen her sich einmischenden Gelehrsamkeit statt gefunden zu haben. Am wenigsten vielleicht in der Physik, in welcher es den Stoikern an jener reichen Erfahrung der ältern Peripatetiker fehlte; denn auf diese geschichtlichen Kenntnisse scheinen sie mit einer ähnlichen, wenn auch nicht so grellen Geringschätzung geblickt zu haben, wie wir sie beim Epikuros gefunden haben [2]). Auch gehörten solche Kenntnisse nicht nothwendig zu den Bestandtheilen der Schulbildung, auf welche der unterrichtete Grieche dieser Zeit Anspruch zu machen hatte. Es richteten aber die

---

47. Dies liegt auch der Eintheilung des Kleanthes zum Grunde. Ib. 41. Petersen philosophiae Chrysippeae fundamenta p. 25 will, daß Chrysippos die Rhetorik nicht als einen besondern Theil der Philosophie behandelt habe, oder gar daß sie ihm mit der Untersuchung über die Kriterien eins gewesen sei; beides kann ich nicht billigen. Nach Diog. L. VII, 55 verglichen mit 49 scheint es, als wenn die Stoiker auch die Lehre vom Kriterion der Wahrheit noch von der Dialektik sonderten.

1) Diog. L. VII, 44; 60.

2) So Chrysippos ap. Plut. de Stoic. rep. 29. *περὶ τῶν ἐμπειρίας καὶ ἱστορίας δεομένων διακελευσάμενος τὴν ἡσυχίαν ἔχειν κτλ.*

Stoiker in diesem Theile der Philosophie ihre Augen vornehmlich auf das Höchste, auf das Göttliche, und in dieser Richtung finden wir denn auch, daß sie mancherlei Ungehöriges der Philosophie beimischten, sehr in das Einzelne der mythologischen Untersuchungen und über die mancherlei Zuthaten des heidnischen Aberglaubens eingehend. Die Ethik endlich bereicherten die Stoiker hauptsächlich durch die Untersuchung über das Schickliche und über die Pflichten, und wenn sie hierin auch einen Punkt aufgefaßt hatten, welcher von den früheren Philosophen zu sehr vernachlässigt worden war, so führten sie doch denselben wieder in einem Uebermaaße aus, welches in der That keinen rein philosophischen Fortschritt gestattete. Sie scheinen dabei mehr auf einen großen Umfang nützlicher oder räthlicher Vorschriften und Ermahnungen es abgesehen zu haben, als auf eine wissenschaftliche Erforschung und Eintheilung des sittlichen Lebens, indem sie allerlei gegebene Verhältnisse berücksichtigten, ohne zu fragen, welchen sittlichen oder unsittlichen Grund diese Verhältnisse hätten. Daher die überallhin sich verlaufenden Fragen, was der Weise thun werde oder nicht; daher die mancherlei bis in das Kleinlichste ausgedehnten Ermahnungen, von welchen Ariston sagte, daß sie den Ammen und Pädagogen mehr ziemten, als den Philosophen. Genug wir sehen, daß die Richtung, welche schon Aristoteles der Philosophie gegeben hatte, bei den Stoikern noch in einem verstärkteren Maaßstabe hervortrat; sie mischten Vieles aus den Schulwissenschaften ein, ohne daß sie demselben eine philosophische Bedeutung zu geben gewußt hätten; während die Masse noch größer wurde, wurde der philosophische Geist, sie im

philosophischen Gesichtspunkte zur Einheit zusammenzufassen, geringer und nur das Bedürfniß, der Jugend eine angemessene allgemeine Bildung zu geben, welches die Philosophenschulen der jetzigen Zeit zu befriedigen hatten, hielt die zum Theil nur roh aufgehäufte Masse der Unterrichtsgegenstände zusammen.

Eine Berücksichtigung dieses Bedürfnisses finden wir auch in den Bestimmungen der Stoiker über die Verhältnisse der drei Theile der Philosophie zu einander. Vom Zenon und vom Chrysippos wird uns zwar gesagt, daß sie die alte Ordnung dieser Theile in den frühern Sokratischen Schulen beibehalten hätten [1]; aber es ist nicht zu verkennen, daß über diesen Punkt schon ein Schwanken in den Meinungen der Stoiker sich vorbereitete. Die spätern Stoiker veränderten offenbar diese Ordnung und der Eine wollte von der Ethik anfangen, der Andere die Ethik in die zweite Stelle setzen, noch Spätere machten sogar die Physik zum ersten Theile der Philosophie, ja es scheint, als wenn schon Kleanthes die Ethik zwischen die Logik und die Physik eingeschoben hätte [2]. Waren doch sogar einige Stoiker der Meinung, daß diese Wissenschaften nicht als besondere Theile der Philosophie behandelt werden sollten, sondern in der Mittheilung der Philosophie unter einander gemischt werden dürften [3]. Wenn wir nun auch glauben, daß die ältere stoische Lehre ihrem Charakter nach einer

1) Diog. L. VII, 40.

2) Ib. 41.

3) Ib. 40. *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι (f. ἀποκεκρίσθαι), καθά τινες αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά· καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.*

solchen Versetzung oder Vermischung der Haupttheile der Philosophie nicht günstig war, so scheint es doch, als wenn selbst Chrysippos in der Mittheilung der Philosophie eben nicht eine so strenge Ordnung forderte, wie sie von der wissenschaftlichen Genauigkeit verlangt werden möchte. Denn es wird ihm vorgeworfen, daß er bald gelehrt habe, man könne keine Einsicht in das Sittliche gewinnen, wenn man dabei nicht ausgehe von der Physik und von der göttlichen Natur, bald aber wieder der Meinung gewesen sei, man solle der Jugend nach der Logik die Ethik vortragen und mit der Physik und der Lehre von den Göttern als der höchsten und schwersten Aufgabe der Philosophie schließen [1]. Wenn nun auch dieser Vorwurf dadurch abgelehnt werden kann, daß man zwischen der strengen Begründung der Philosophie, welche nur in der ersten Ordnung möglich sei, und zwischen der Ordnung der Lehre unterscheidet, welche bei der ersten Einweihung der Jugend in die philosophischen Untersuchungen beobachtet werden dürfe [2], so geht doch daraus hervor, daß Chrysippos einen leichtern Weg zur Philosophie suchte, als den der strengen Folge in der Lehre, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er hierzu eben durch das Bestreben verführt wurde, die Philosophie als eine allgemeine Bildung unter der Jugend, wenn auch nur oberflächlich zu verbreiten. Wir finden keinen andern Ausweg und das Verfahren des Chrysippos

1) Plut. de Stoic. rep. 9; cf. Sext. Emp. adv. math. VII, 23.

2) Diesen Ausweg nimmt Tiedemann a. a. O. S. 14 f. und nach ihm Andere.

in dieser Beziehung mag nur daraus entschuldigt werden, daß die gegenwärtigen Zeitumstände es rathsam machten, beim Unterrichte weniger streng zu verfahren und hauptsächlich dahin zu streben, dem um sich greifenden Verfalle der Sitten und der verführerischen Faßlichkeit der Epikurischen und ähnlicher Lehren eine Ermahnung zur Tugend entgegenzusetzen, welche nur aus der Mitte des sittlichen Bewußtseins geschöpft um gefaßt zu werden weniger wissenschaftliche Anstrengung verlangte.

Ueber die Methode der Stoiker können wir nicht viel sagen, da wir keine Schriften der ältern Stoiker besitzen, welche hierüber zur Anschaulichkeit zu kommen uns verstatteten. Aus den zum Theil sehr verworrenen Anführungen der Spätern scheint uns hervorzugehen, daß sie die Platonische Methode der Eintheilungen mit dem Aristotelischen Schlußverfahren zu vereinigen suchten. Das Letztere jedoch war wohl in allen ihren einzelnen Ausführungen das Vorherrschende, wie wir aus ihrer Logik und aus vielen sorgsam ausgebildeten Schlußweisen der Stoiker sehen. Es wird uns gesagt, daß Zenon im Gegensatze gegen die rednerische Weise der Spätern kurz und gedrängt in seinen Schlüssen gewesen sei [1]). Davon wich aber schon bedeutend die Art des Chrysippos ab, wenn dieser etwa nach der Weise des Aristoteles oder der spätern Akademie für und gegen einen Satz hin und her stritt, um durch sorgfältige Abwägung der Gründe, welche in der Natur der Sache lägen, die Wahrheit zu finden [2]), und noch mehr,

---

1) Cic. de nat. D. II, 7.

2) Seine Schriften für und gegen die natürliche Vorstellungs-

wenn er mancherlei äußerliche Zeugnisse aus Dichtern, Etymologie und dergleichen für seine Lehre zusammenhäufte. Wenn nun hierin schon eine Willkür in der Darstellung sich einmischte, die durch kein künstlerisches Bestreben entschuldigt wird, so scheint eine ähnliche Willkür auch in den Eintheilungen der Stoiker geherrscht zu haben. Ueber diese stellten die Stoiker eine Theorie auf, welche mehrere Arten der Eintheilungen zuließ, ohne sich um die richtige und einzig wissenschaftliche Eintheilung zu kümmern*), und daher mag es denn auch kommen, daß wir so sehr verschiedenartige Eintheilungen der Stoiker angegeben finden. Das Meiste, was uns hierüber angegeben worden ist, betrifft die größern Abschnitte der Logik, der Physik und der Ethik. Solche Abschnitte zu häufen mußten die Stoiker wohl aufgefordert werden, weil sie in die philosophischen Untersuchungen fremdartige Bestandtheile einmischten, welche einen vollen und ganzen Erguß des philosophischen Gedankens verhinderten und so der Natur der Sache nach einzelne abgesonderte Capitel zu machen anriethen. Dabei war es denn freilich unmöglich, eine streng wissenschaftliche Eintheilung aus der Natur der Sache heraus zu gewinnen, sondern die einzelnen Abschnitte wurden nur neben einander gestellt, um wenigstens eine äußere Ordnung zu haben. Die natürliche Folge war, daß man über die Eintheilung selbst schwankte und der Eine diese, der Andere jene rathsam fand. Wir werden uns natürlich in der Darstellung der stoischen Philosophie an diese Eintheilungen wenig keh-

---

weise haben wir schon erwähnt; s. Baguet §. LXX; Plut. de Stoic. rep. 10.

*) Diog. L. VII, 61.

ren, da es uns darauf ankommt, mit Ausscheidung alles Fremdartigen nur die Philosophie der Stoiker kennen zu lernen, da auch die einzelnen Eintheilungen in solcher Verwirrung uns überliefert worden sind, daß man wohl beim besten Rathen daraus keine Ordnung gewinnen möchte *). Nur so viel erwähnen wir daher noch über diesen Punkt, daß aus den mehrmals erneuerten Versuchen, bald durch diese, bald durch eine andere Eintheilung eine bessere Ordnung zu erhalten, allerdings das Bestreben hervorleuchtet, so viel als möglich dem lockern Gebäude ihres Systems Zusammenhang und Festigkeit zu geben. Dasselbe beweisen uns auch die verschiedenen, oft nicht sehr bedeutenden Aenderungen, welche sie mit Begriffserklärungen und Formeln vornahmen, um ihren Schlüssen größere Sicherheit zu geben. Auch von diesen Dingen werden wir nur wenig zu erwähnen haben; denn es ist offenbar, daß dadurch nur die äußere Gestalt der Lehre sich veränderte und nichts Anderes im Allgemeinen daraus hervorleuchtet, als die Hoffnung der Zeit, den allmälig verschwindenden Geist des freien Denkens durch das Mittel eines gelehrterweise sich fortpflanzenden Wortes zu bannen.

---

*) Vergl. die Eintheilungen beim Diog. L. VII, 41 f.; 84; 132 f. Petersen in seiner oben angeführten Schrift hat sich viele Mühe gegeben, die Eintheilungen der Stoiker auseinanderzusetzen; das Resultat aber gewährt sehr wenig Ueberzeugung.

Drittes Capitel.

Die Logik der ältern Stoiker.

Aus unsern frühern Bemerkungen über das, was die Stoiker zur Logik rechneten, muß es uns klar sein, daß wir nur einen kleinen Theil davon zu betrachten haben werden. Es sind dies hauptsächlich zwei Abschnitte, von welchen der eine über die Kennzeichen und über die Erkenntniß der Wahrheit, der andere über die Kategorien handelt; mit beiden Abschnitten aber verknüpft sich Manches, was nach unsern Begriffen zur allgemeinen Grammatik gezogen werden würde.

Die Lehre über die Quellen unserer Erkenntniß hatte vom Aristoteles ab einen Gang genommen, in welchem wir die Epikureer und die Stoiker von der einen, die Skeptiker aber und die neuern Akademiker von der andern Seite als die letzten Endpunkte zu betrachten haben. Gegen den Platon hatte Aristoteles das Anschauliche in unserem Denken festgehalten und zu zeigen gestrebt, wie von der sinnlichen Empfindung aus, als dem uns Bekanntern, die Wissenschaft gewonnen werden müsse, ohne daß er doch geleugnet hätte, daß die Vollendung unseres Denkens, der vernünftige Gedanke, von den Bewegungen unserer Seele, welche durch die Empfindung bewirkt werden, unterschieden werden müsse. Die Stoiker dagegen suchten, auf eine ähnliche Weise wie Epikuros, und einer Richtung folgend, deren Spuren wir schon bei den Platonikern und Ari-

stotelikern gefunden haben, immer mehr das vernünftige Denken der sinnlichen Empfindung zu nähern und nur als eine Wirkung dieser zu begreifen. Sie trafen hierbei natürlich auf Schwierigkeiten und aus den Mitteln, welche sie zur Vermeidung solcher Schwierigkeiten für nöthig fanden, setzte sich die ganze Lehre zusammen, welche man von den Kennzeichen der Wahrheit zu nennen pflegte.

Nun ist es merkwürdig und für die Kenntniß der Zeit, von welcher wir handeln, ein entscheidendes Zeichen, daß nicht nur Epikuros und seine Schule, deren Leichtsinn in wissenschaftlichen Untersuchungen wir Vieles nachsehen müssen, sondern daß auch die Stoiker, welche mit Ernst und Fleiß forschten, wenig oder gar keine Anstrengung machten, die Lehre des Platon von der Wiedererinnerung an die Ideen und des Aristoteles von dem thätigen Verstande zu widerlegen, um ihrer eigenen Lehre Bahn zu machen. Jene Lehren schienen schon von der Zeit widerlegt zu sein; sie mochten als unbegründete Annahmen betrachtet werden, welche nur noch in der geschichtlichen Erinnerung lebten. Mit dieser Sorglosigkeit der Zeit stand denn auch in der engsten Verbindung der geringe Antheil, welchen man an der Frage nahm, wie ein Gedanke seinen Gegenstand wahrhaft erschöpfen könne. Es scheint, als hätte man mit den Zweifeln hierüber dadurch sich abfinden wollen, daß man nur eine gewisse Aehnlichkeit des Denkens mit dem Gegenstande, eine Abbildung des Gegenstandes in der Seele, über deren Art man leicht hinwegschlüpfte, in Anspruch nahm. Je mehr nun auf solche Weise das Gegenständliche des Denkens außer dem Gesichtskreise fiel, um so mehr mußte sich die ganze Auf-

merksamkeit derer, welche eine bestimmte Lehre über das Wesen der Dinge aussprechen wollten, auf die Untersuchung der Verschiedenheiten in der Vorstellungsweise der Menschen richten, und in dieser Beziehung war es nöthig gegen die Skeptiker zu zeigen, wie wir im Stande wären, die richtige Vorstellung von der falschen zu unterscheiden, ohne daß wir doch aus unserer Vorstellung selbst herauszugehen oder eine Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit den Dingen außer uns nachzuweisen vermöchten.

Aus diesen allgemeinen Bemerkungen läßt sich leicht abnehmen, welchen Gang die Untersuchungen der Stoiker über das Kennzeichen der Wahrheit nahmen. Sie gingen aus von dem Vorhandensein der Vorstellungen in uns und suchten zu zeigen, wie diese allmälig von dem Einzelnen aus zum Allgemeinen sich fortbildeten, alsdann aber auch, inwiefern sie Wahrheit hätten und von den leeren Bildern unserer Einbildungskraft unterschieden werden könnten *). Im Ganzen ist diese Lehre einfach und leicht zu überschauen, doch haben die Stoiker durch mancherlei gelehrte Untersuchungen und durch mehr sorgsame als genaue Unterscheidung ihrer Kunstausdrücke sie weitläuftig ausgesponnen. Unter Vorstellung (*φαντασία*) scheinen sie Alles verstanden zu haben, was in der Seele als Bewußtsein sich vorfindet; denn sie rechneten zur Vorstellung nicht nur das Bewußtsein der vernünftigen Menschen, sondern auch das der

---

*) Diog. L. VII, 42. *τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνοισι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι.*

Thiere, nicht nur die sinnliche Empfindung, sondern auch den Gedanken eines Nichtsinnlichen, nicht nur die Vorstellung, welche uns vorhandene Gegenstände erregen, sondern auch die Erscheinung, welche sich uns darstellt, als wenn sie von einem Vorhandenen erregt worden wäre [1]). Der Vorstellung aber entspricht nothwendig ein Vorstellbares (*φανταστόν*) und sie muß gedacht werden als ein Leiden (*πάθος*) in der Seele, welches voraussetzt, daß ein Thätiges sie in der Seele hervorgebracht hat; dieses Thätige ist ein äußerer Gegenstand, welcher vermittelst des Sinnes eine Empfindung in der Seele erregt [2]). Hiermit verknüpft sich die Ansicht, daß die Seele ursprünglich eine leere Tafel sei, dazu bereitet, daß in ihr etwas aufgeschrieben werde; alle unsere Gedanken werden so verzeichnet in unserer Seele und zwar zunächst durch die Empfindung; daraus bildet sich alsdann bei uns die Erinnerung und aus der Menge ähnlicher Empfindungen entsteht die Er-

---

1) Ib. 46; 51. *εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι.* Dagegen scheint zwar der Unterschied zwischen *φαντασία* und *φάντασμα* zu sprechen, von welchem später; allein dieser Unterschied bezieht sich eigentlich nur auf die *φαντασία καταληπτικὴ* und es ist aus vielen einzelnen Angaben klar, daß der Begriff der *φαντασία* von den Stoikern ganz allgemein gefaßt wurde und den Begriff des *φάντασμα* mit in sich begriff. So wird das *ἐννόημα* ein *φάντασμα* genannt, Diog. L. VII, 61; Plut. de pl. ph. IV, 11, ist aber nach dem Obigen doch auch eine *φαντασία*.

2) Plut. de pl. ph. IV, 12. Nach dem Chrysippos. *φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὑτῷ καὶ τὸ πεποιηκός. — — φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρόν· καὶ πᾶν, ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, τοῦτ᾽ ἔστι φανταστόν.*

fahrung [1]). Diesen Weg zur Erklärung des Denkens hatte schon Aristoteles gewiesen. Die Stoiker aber gingen einen bedeutenden Schritt weiter; sie wollten nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Wissenschaft, nicht nur die Erkenntniß der Erscheinung, sondern auch der vernünftigen Begriffe aus der Empfindung und der sinnlichen Vorstellung ableiten. Dies sehen wir aus vielen Bestimmungen ihrer Lehre, von welchen freilich keine eine vollständige Auskunft giebt, welche aber doch alle auf denselben Punkt hinauslaufend über den Charakter ihrer Lehre keinen Zweifel übrig lassen. Auf zwei Punkte hat man in der Untersuchung hierüber besonders sein Augenmerk zu richten. Der eine betrifft ihren Begriff der Wissenschaft, der andere das, was sie als den Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß setzten. Beide Punkte verlangen eine genauere Betrachtung.

Ueber ihren Begriff der Wissenschaft finden wir mehrere Erklärungen angegeben, welche mehr oder weniger vollständig im Wesentlichen doch auf dasselbe hinauslaufen [2]).

---

1) Ib. c. 11. *οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, ὥσπερ χαρτίον ἔνεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεσθαι. πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων. αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν.*

2) Stob. ecl. II. p. 128. *εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρε-*

Sie nahmen diesen Begriff bald in weiterem, bald in engerem Sinne; in weiterem Sinne bezeichnet er ihnen eine feste Ueberzeugung, welche durch keinen Grund (*λόγος*) umgeworfen werden kann, im engern Sinne aber ein System solcher Ueberzeugungen. Fragen wir, wodurch die feste wissenschaftliche Ueberzeugung gewonnen werde, so finden wir einen Fingerzeig für die Untersuchung in dem Zusatze, welchen einige Erklärungen haben, daß die Wissenschaft in dem Besitze der Vorstellungen bestehe. Es scheint hieraus zu folgen, daß der wissenschaftliche Gedanke von der Vorstellung dem Inhalte nach nicht verschieden sei und nur dadurch über die Vorstellung sich erhebe, daß er mit Sicherheit sie besitzt. Dies erinnert uns an die Art, wie Zenon über die Wissenschaft bildlich sich erklärte. Die Vorstellungen verglich er mit den ausgestreckten Fingern der Hand; dann indem er die Finger zusammenzog, sagte er, so komme der Beifall (*συγκατάθεσις*), welchen wir den Vorstellungen geben, zu Stande; die feste Ueberzeugung (*κατάληψις*) ferner entstehe so, wie wenn man die Faust fest zusammenballe, und endlich drückte er die größeste Ueberzeugung, welche allein die Wissenschaft durch die Verbindung mehrerer Ueberzeugungen gewähre, dadurch aus, daß er mit der linken Hand die rechte Faust fest zusammendrückte *). In dieser Beschreibung von dem Fortschreiten

---

ται· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Diog. L. VII, 47. *αὐτὴν δὲ τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.* Cf. Cic. ac. I, 11.

*) Cic. ac. II, 47.

aus der Vorstellung zur Wissenschaft wird nun allerdings eine selbständige Thätigkeit der Seele vorausgesetzt, welche den Vorstellungen Beifall giebt, sie mit Ueberzeugung festhält und bekräftigt. Diese selbständige Thätigkeit der Seele wird auch in der Erklärung der Wissenschaft angedeutet, welche den festen Besitz der Vorstellungen von der Spannung (τόνος) und Kraft der Seele ableitet, so wie denn auch die Stoiker die herrschende Kraft der Seele, die Vernunft, als das zu bezeichnen pflegten, was selbst die Vorstellungen, die Empfindungen und den Beifall hervorbringe *). Daher waren die Stoiker keinesweges geneigt, die Erkenntniß und die Wissenschaft der Seele nur als eine Wirkung der äußern Dinge auf uns anzusehen, um so weniger, je fester sie daran hielten, daß die Wissenschaft eine Tugend der Seele sei; allein es erscheint ihnen doch die theoretische Tugend, so wie wir dies später auch von der praktischen sehen werden, ganz von dem physischen Gesichtspunkte dem Charakter ihrer Lehre gemäß, d. h. sie dachten sich das Erkennen der Seele, so wie es auch das Empfinden ist, als einen natürlichen Erfolg der Wechselwirkung zwischen den äußern Dingen und der innern Kraft der Seele, bei welchem es auf die Beschaffenheit des Aeußern eben so ankommt, als auf die Beschaffenheit des Innern. Deswegen meinten sie zwar, der Beifall liege in uns und sei unserm Willen unterworfen; gaben aber doch dabei zu, daß die sinnlichen Eindrücke ihrer Beschaffenheit

*) Plut. de pl. ph. IV, 21. *οἱ Στωικοὶ φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.*

nach die Gewalt in uns haben könnten, uns Beifall abzunöthigen [1]). Deswegen lehrte auch Chrysippos, daß die Vorstellung, welche von einer vorhandenen Sache uns entstehe, ein Leiden in unserer Seele sei, welches zugleich das Thuende uns offenbare, so wie das Licht nicht nur sich, sondern auch die beleuchteten Gegenstände uns zeige, und an diese Offenbarung der vorhandenen Gegenstände durch den Sinn schloß er unmittelbar und als einen nothwendigen Erfolg das Urtheil an, daß solche Gegenstände vorhanden seien. Wenn wir das Weiße sähen, so sei dies allerdings ein Leiden in unserer Seele; es ergäbe sich aber daraus auch zugleich das Urtheil, daß ein Weißes vorhanden sei, welches unsern Sinn und unsere Seele bewege [2]). Es ist hieraus wohl klar, daß die Stoiker überzeugt waren, daß wir nicht nur den Stoff aller unserer wissenschaftlichen Erkenntniß durch die Sinne empfingen, sondern auch die Form, in welcher wir die Erscheinungen

---

1) Cic. ac. I, 11. Sed ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adjungit (sc. Zeno) animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur. Ib. II, 12; de fato 18; Sext. Emp. adv. math. VIII, 397 sq.

2) Plut. de pl. ph. IV, 12. *φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὰν δι' ὄψεως θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὁράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς. ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἁφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δὲ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τα ἐν αὐτῷ περιεχόμενα καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν.*

und ihre Gründe denken, aus derselben Quelle uns stammten, und daß die Thätigkeit der Seele im Erkennen nur in der größern oder geringern Kraft bestehe, mit welcher wir an den richtigen Vorstellungen festhalten und eine mit der andern zu größerer Ueberzeugung verbinden, während die unrichtigen Vorstellungen dagegen von uns ebenfalls bald mit größerer, bald mit geringerer Kraft verworfen werden könnten.

Aber eben hierin lag nun die Schwierigkeit für diese Ansicht, zu zeigen, wie wir die wahre von der falschen Vorstellung zu unterscheiden vermöchten. Man ging gewöhnlich in dem Streite gegen die Skeptiker und die neuern Akademiker von der praktischen Nothwendigkeit ein Wissen festzuhalten aus und von dieser Seite zeigten die Stoiker gründlich, daß ein Begehren und ein Handeln nicht möglich sei, wenn man nicht einer Vorstellung über das, worauf das Handeln gerichtet ist, seinen Beifall gebe, daß aber im Besondern eine tugendhafte Festigkeit in der Handlungsweise auch nur mit einer festen Ueberzeugung von der Wahrheit verbunden sein könne*). Aber damit war denn freilich nur die Nothwendigkeit des Wissens gezeigt, keinesweges aber die Möglichkeit zu ihm zu gelangen. Und hier liegen eben die Schwierigkeiten, welche die Stoiker weniger gründlich zu würdigen wußten, als Platon oder Aristoteles. Es konnte ihnen nicht entgehen, daß nicht alle Vorstellungen unsern Beifall gewinnen können; viele Vorstellungen scheinen mit den vor-

*) Cic. ac. II, 12. Daß diese Stelle stoische Muster vor Augen hat, geht aus ihrer Haltung hervor.

gestellten Dingen nicht übereinzustimmen; und wie sollen nun diese von den wahren Vorstellungen unterschieden werden, wenn kein richtender Verstand über den Vorstellungen steht, sondern alle Erkenntniß von den Vorstellungen ausgeht? In die Vorstellungen selbst mußte man das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder Falschheit legen, wenn man von den Vorstellungen die Erkenntniß der Wahrheit ableiten wollte. Dies scheint die Ansicht der Stoiker gewesen zu sein, wenn sie meinten, die wahre oder begreifliche Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) offenbare nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Gegenstand; sie sei Anichts nderes als die Vorstellung, welche von einem vorhandenen Gegenstande erregt werde, der Art gemäß, wie der Gegenstand ist *). Dies heißt denn freilich nur auf das Einleuchtende des sinnlichen Eindrucks als auf das Kennzeichen der Wahrheit sich berufen; aber wenn man von dem sinnlichen Eindrucke die Erkenntniß der Wahrheit ableiten wollte, so konnte man in der That keine andere Auskunft finden. Man muß bei der Lehre der Stoiker über die Entstehung unserer Wissenschaft immer sich vergegenwärtigen, daß sie nach zwei Seiten ihr

---

*) S. oben Plut. de pl. ph. IV, 12; Diog. L. VII, 46. *τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον. καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ᾽ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον τὴν μήτραν ἔχουσαν μηδὲ ἔκτυπον.* Ib. 54. Cic. ac. I, 11. Visis non omnibus adjungebat (sc. Zeno) fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur.

Auge richteten, theils auf den äußern Reiz, durch den die Empfindung in uns erregt wird, theils auf die lebendige Kraft der Seele, durch welche sie den äußern Reiz sich aneignet und in sich festhält, durch welche alsdann auch erst die Empfindung unser wahres Eigenthum wird und mit wissenschaftlicher Sicherheit uns verbleibt.

Ist nun von dieser Seite ihre Lehre mangelhaft, so weiß sie sich noch weniger andern Schwierigkeiten zu entziehen, welche in der Frage nach der Uebereinstimmung der richtigen Vorstellung mit ihrem Gegenstande liegen. Denn es kommt nicht nur darauf an, daß die richtige Vorstellung von dem leeren Bilde der Einbildungskraft unterschieden werde, sondern es muß auch gezeigt werden, wie die richtige Vorstellung das darstellen könne, was im Gegenstande ist. Die ältern Stoiker suchten sich hierüber ganz einfach mit der Meinung abzufinden, die Vorstellung sei ein Abdruck des Gegenstandes in der Seele, welches Kleanthes besonders auf recht eigentliche Weise sich dachte, indem er die Vorstellung mit der Art verglich, wie der Abdruck des Siegels im Wachse dasselbe erhaben darstelle, was im Siegel vertieft eingegraben sei, und zu einer solchen Vorstellungsweise schien die Ansicht der Stoiker sehr gut sich herzugeben, da sie das Wesen der Seele in ganz körperlicher Weise sich dachte. Allein je mehr Chrysippos mit den skeptischen Gründen zu thun hatte, um so weniger konnte er übersehen, daß doch diese Meinung mit den Erscheinungen nicht stimmen wollte. Er bemerkte, daß wenn die Vorstellung ein solcher Abdruck des äußern Gegenstandes in der Seele sein sollte, so würde es unmöglich sein, daß von demselben in demselben mehrere Abdrücke

und mithin mehrere Vorstellungen entständen. Wie weit er diese Bemerkung verfolgte, darüber scheinen die Ueberlieferungen uns nicht vollständigen Bericht zu geben; nur so viel sehen wir, daß er sie darauf bezog, daß in der Seele zugleich verschiedene Vorstellungen sich vorfänden, so wie in der Luft verschiedene Töne. Deswegen aber glaubte er, die richtige Vorstellung nur als eine Veränderung der Seele durch den äußern Gegenstand erklären zu müssen *). Hierbei blieb es denn nun freilich ganz unbestimmt, worin eigentlich die Gleichheit oder die Aehnlichkeit der richtigen Vorstellung mit dem Gegenstande bestehen möchte.

Ebenso wenig konnten die Stoiker darüber genügende Rechenschaft geben, daß doch die Beobachtungen von der sinnlichen Empfindung ausgehend so ganz verschieden in Rücksicht auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit ausfallen, je nachdem sie von Menschen ohne Bildung oder von solchen angestellt werden, welche sich lange mit einem Gegenstande beschäftigt haben. Sie bemerkten nur, worauf schon Speusippos aufmerksam gewesen war, daß man die unkünstlerischen und bloß physischen von den künstlerischen, durch

---

*) Sext. Emp. adv. math. VII, 228 ff. *φαντασία οὖν ἐστὶ κατ᾽ αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ, περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον κτλ.* Ib. 372; VIII, 400; Diog. L. VII, 45; 46; 50. *φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυοδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.*

Unterricht und Fleiß gewonnenen Vorstellungen und Gedanken unterscheiden müsse; denn anders werde das Bild vom Künstler gesehen, anders von dem, welchem die Kunst fremd sei [1]). An diesen Unterschied mußte sich nun auch wohl der Versuch anschließen, das zu unterscheiden, was schon in der gewöhnlichen Vorstellung sich ergiebt, und was erst in weiterer wissenschaftlicher Ausbildung uns zur Erkenntniß kommt. Das Erstere bezeichneten die Stoiker mit dem Namen des Begriffes (*πρόληψις*), das andere dagegen nannten sie den Gedanken in engerem Sinne [2]), und da der Begriff auf das Genaueste mit der begreiflichen Vorstellung verbunden ist, auch der wissenschaftliche Gedanke zur Erkenntniß der Dinge uns führt, so konnte man denn wohl sagen, daß wir die Kennzeichen der Wahrheit in der Vorstellung oder Empfindung, in dem Begriffe und in dem Gedanken zu suchen hätten [3]). Der Begriff nemlich ist dem Chrysippos ein natürlicher Gedanke des Allgemeinen [4]) und eben weil er auf eine natürliche Weise

---

1) Diog. L. VII, 51. *καὶ αἱ μέν* (sc. *φαντασίαι*) *εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι. ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου.* Plut. de pl. ph. IV, 11. *τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* So auch in der Erklärung der Wissenschaft. Stob. ecl. II. p. 128. *σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν.*

2) Plut. l. l.

3) Diog. L. VII, 54. *ὁ δὲ Χρύσιππος — κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.* Suid. s. v. *πρόληψις. ὁ δὲ Χρύσιππος ἐν τῷ ιβ' τῶν φυσικῶν λόγων τρία φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν.*

4) Diog. L. l. l. *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.*

an die Empfindung sich anschließt, gehört er selbst mit zu der begreiflichen Vorstellung; er soll nichts Anderes bezeichnen, als ein natürliches Ergebniß der Empfindung in der Seele. Hierbei müssen wir denn auch bemerken, daß die Stoiker den Begriff der Empfindung und der begreiflichen Vorstellung viel weiter nahmen, als Platon und Aristoteles, gezwungen durch ihr Streben, Alles auf die sinnliche Empfindung und die aus ihr erzeugte Vorstellung in unsern Erkenntnissen zurückzuführen. Nach ihnen werden nicht nur die besondern sinnlichen Erscheinungen und die einzelnen Dinge empfunden, sondern auch die allgemeinen Arten oder Formen der Dinge, ja selbst das Gute und das Böse nach natürlich uns eingepflanzten Begriffen [1]). Es ist hieraus wohl klar, daß der Verstand, welchen Chrysippos die Quelle der Vernunft oder der Rede nannte, und daß die Vernunft, welche den Unterschied zwischen Menschen und Thieren bilden soll, von ihnen in nichts Anderem gesucht werden konnte, als in der Art, wie der Mensch in und mit den Empfindungen vermittelst des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung auch das Allgemeine und das Gute und Böse auffaßt [2]). Von einer solchen natürlichen, kunst-

---

1) Plut. de Stoic. rep. 17. *τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰςάγει* (sc. *Χρύσιππος*) *καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναί φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.* Ib. 19. *οὐ γὰρ μόνον τὰ* (vulg. *ὄντα*) *πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν αἰσθέσθαι καὶ γὰρ ὅλον ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν κτλ.* Diog. L. VII, 53. *φυσικῶς δὲ νοεῖται, δίκαιόν τι* (f. *τε*) *καὶ ἀγαθόν.*

2) Plut. de plac. ph. VI, 11. *ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προς-*

losen Erkenntniß der Wahrheit wird nun aber die künstlichere Ausbildung unseres Denkens unterschieden werden müssen, welche zu einem Systeme der natürlichen Erkenntnisse führt, wiewohl auch diese von jener durchaus abhängig ist, weswegen die Stoiker nach nichts mehr strebten, als darzuthun, daß ihre Lehre mit der natürlichen und gewöhnlichen Vorstellungsweise übereinstimme. Sie machten daher einen Versuch zu zeigen, daß alle Begriffe, welche nicht unmittelbar durch den sinnlichen Eindruck uns entstehen, doch nur durch eine Umwandlung der sinnlichen Vorstellungen von uns gebildet würden. Denn, wie sie sich ausdrückten, Alles werde von uns gedacht entweder dadurch, daß, wir darauf stoßen, oder dadurch, daß wir, von Vorstellungen, auf welche wir gestoßen sind, ausgehend, zu andern Vorstellungen übergehen. Und sie gaben mehrere Arten eines solchen Uebergehens an, entweder durch Aehnlichkeit, oder durch Analogie, durch Umstellung oder Zusammensetzung, durch Gegensatz oder durch Beraubung *).

αγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην (δευτέραν?) ἑβδομάδα.

*) Nicht ohne Verwirrung, aber doch am vollständigsten und der beste Grund der Ueberlieferung ist die Stelle Diog. L. VII, 52 f. τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. — — νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος, — καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. Cic. de fin. III, 10; cf. Sext. Emp. adv. math. III, 40. καθόλου δὲ πᾶν τὸ νοούμενον κατὰ δύο τοὺς πρώτους ἐπινοεῖται τρόπους· ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν καὶ ταύτην τρισσήν· ἢ γὰρ ὁμοιωτικῶς ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς. Ib. IX, 393.

Offenbar wird durch diese Verfahrungsweisen ein kunstmäßiges, ein wissenschaftliches Fortschreiten zur Ausbildung der Begriffe ausgedrückt, ohne daß doch durch dasselbe andere Begriffe gebildet werden sollen, als die, welche sich schon in der natürlichen oder gewöhnlichen Vorstellung ohne weitere Kunst ausbilden. Dadurch sollte aber erklärt werden, wie wir von den Empfindungen des Besondern durch die Erinnerung und Verknüpfung der Vorstellungen zur Erfahrung und zur Erkenntniß eines Allgemeinen gelangen könnten [1]).

Da die Stoiker nach dem Muster des Aristoteles durch den Schluß (λόγος) die Wissenschaft zu Stande zu bringen dachten [2]), so mußte es ihnen natürlich von Wichtigkeit sein, zu zeigen, wie das Allgemeine erkannt wird, auf welchem der Schluß beruht. Wenn sie nun dies auf die vorher beschriebene Weise sich geleistet zu haben schienen, so ergab sich ihnen noch eine ähnliche Schwierigkeit, wie dem Aristoteles, nemlich auch die Wahrheit der Wissenschaft darzuthun, welche vom Allgemeinen handelt. Nach der Richtung, welche die griechische Philosophie eingeschlagen hatte und welche auch in der stoischen Lehre sehr merklich ist, immer mehr nur das Anschauliche für Wahrheit zu halten, können wir uns nicht wundern, daß die Stoiker auf der Seite des Aristoteles gegen den Platon standen und das Allgemeine als ein für sich Bestehendes nicht gelten

1) Plut. de pl. ph. IV, 11. *αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσι, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.*

2) Diog. L. VII, 83.

lassen wollten [1]). Aber sie gingen noch bei weitem weiter als Aristoteles; sie meinten nicht nur, die allgemeinen Begriffe seien weder ganz wahr, noch ganz falsch, denn sie drückten nicht die Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge aus, welche allein Wahrheit hätten [2]), sie bezeichneten nicht irgend ein Etwas [3]); sondern sie behaupteten sogar, die Ideen seien nur in unsern Gedanken [4]), während doch Aristoteles noch ihre Wahrheit theils in dem Verstande Gottes, theils in der gebildeten Materie zugegeben hatte. Und dies verwerfende Urtheil über die allgemeinen Begriffe mußte um so mehr auf die Wissenschaft der Stoiker zurückfallen, als sie das Allgemeine ganz mit dem vom Verstande Gedenkbaren gleich setzten [5]). Es schien hiernach in der That der Wissenschaft der Stoiker nicht viel Wahres übrig zu bleiben. Demungeachtet stritten sie auf das Stärkste gegen alle die Lehren, welche die Wissenschaft an=

---

1) Stob. ecl. I. p. 332.

2) Sext. Emp. adv. math. VII, 246. *οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσὶν αἱ γενικαί* (sc. *φαντασίαι*). *ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα.* Die Art im eigentlichen Sinn ist nemlich den Stoikern das Individuum. Diog. L. VII, 61. *εἰδικώτατον δέ ἐστιν, ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, οἷον Σωκράτης.*

3) Simpl. in cat. fol. 26 b. ed. Bas. *οὔτινα τὰ κοινά.* — — *ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν.*

4) Plut. de pl. ph. I, 10. *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.*

5) Darauf führt die oben erörterte Lehre vom *νόημα* oder *ἐννόημα.* S. auch Diog. VII, 61; Joann. Damasc. parall. sacra in append. Stob. sermon. p. 432 ed. Gaisf. *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν· τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπίπτον ἤδη* (f. *ἡδύ* Petersen) *αἰσθητόν.*

feindeten, und suchten sowohl zu zeigen, daß wir die Wahrheit zu erkennen vermöchten, als auch daß die Wissenschaft das größeste Gut für die Seele sei. Es ist wohl möglich, daß sie sich selbst täuschten, und in der That die feinen Unterscheidungen ihrer Lehre sind so verfänglich, daß sie wohl sie selbst verwirren konnten und gewiß vielen den Schein erregt haben, als legten sie der Wissenschaft eine vollständigere Erkenntniß des Gegenständlichen bei, als dies in der That der Fall ist. Sie unterschieden zwei Arten des Wahren, das Empfindbare und das vom Verstande Gedenkbare; das erste sei jedoch nicht geradezu wahr, sondern wahr nur in Beziehung auf das vom Verstande Gedenkbare, welches ihm entspreche *). Dies scheint nun sehr bestimmt der Wissenschaft die Erkenntniß des Wahren zuzueignen. Aber die Stoiker unterscheiden zwischen dem Wahren und der Wahrheit und hier tritt der bedenkliche Umstand ein, daß die Wahrheit ihnen dem Wesen nach ein Körper ist, das Wahre aber körperlos. Wer nun weiß, daß den Stoikern jedes wahre Wesen ein körperliches ist, der muß aus dieser Bestimmung schließen, daß ihnen das Wahre, welches Gegenstand der Wissenschaft ist, nur ein Wesenloses bezeichnet. Und so ist es wirklich, denn das Wahre kommt ihnen nur den Sätzen zu und die Sätze sind ein Aussprechbares (λεκτόν); das Aussprechbare aber zählten sie wie das Leere, den Raum und die Zeit zu dem

---

*) Sext. Emp. adv. math. VIII, 10. οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

Körperlosen [1]). Dies ist ein ziemlich klares Bekenntniß, daß wir den Unterschied zwischen Wahrem und Falschem nur in der Rede zu suchen haben. Doch haben die Stoiker noch eine andere Unterscheidung zur Hand, um dies Bekenntniß abzulehnen. In Rücksicht auf die Sprache unterschieden sie zwischen dem Bezeichnenden oder dem Worte, dem Bezeichneten oder der Sache (*πρᾶγμα*) und endlich dem Vorhandenen; und nun behaupteten sie, der Unterschied zwischen dem Wahren und dem Falschen sei nicht in den Worten zu suchen, sondern in dem Bezeichneten oder in der Sache. Allein das, was sie die Sache nennen, ist ihnen doch nicht das, was ist, sondern nur das, was ausgedrückt wird durch die Sprache, das Aussprechbare, das, was nur in der Vorstellung eines der Sprache fähigen Wesens besteht, oder eine Bewegung der Seele, welche durch Worte ausgedrückt werden kann, während der wirkliche Gegenstand und das wahre Ding das von der Sache verschiedene Vorhandene ist [2]). Es ist hieraus klar, daß

---

1) Ib. VII, 38. *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονται τινες καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς διαφέρειν τἀληθοῦς. — — οὐσίᾳ μέν, παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. καὶ εἰκότως φασί. τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον.* Ib. VIII, 10. *ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.*

2) Ib. 11. *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον· ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ. — — τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα*

ihnen das Allgemeine und vom Verstande Gedenkbare nur eine im Verstande vorkommende Sache ist, welche selbst nur in Beziehung auf den sprachlichen Ausdruck sich gebildet hat; das dagegen, was wahrhaft ist, muß als ein Einzelnes, was in die Sinne fällt, angesehen werden, und dieser allgemeinen Ansicht nach konnten sie nicht hoffen, auf eine unmittelbare Weise in der Wissenschaft das Wesen der Dinge zu erkennen.

Es scheint, daß die Stoiker dies Ergebniß ihrer Untersuchungen auch nach Sokratischer Weise in Beziehung auf die Begriffserklärung auffaßten. Wenn nemlich in der Begriffserklärung das Wesen der Dinge ausgedrückt werden soll, die [illegible]denen Dinge aber nur in ihrer Einzelheit sind, so muß auch der, welcher eine richtige Begriffserklärung geben will, das Eigenthümliche der Dinge angeben. Daher nannte Chrysippos die Begriffserklärung die Angabe des Eigenthümlichen *), wobei das Allgemeine

---

καὶ λεκτόν. Ib. 70. ἠξίουν οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατα λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθέν ἐστι λόγῳ παραστῆσαι. Diog. L. VII, 63; Senec. ep. 117. Sunt, inquit, naturae corporum, tanquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enunciativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tanquam video Catonem ambulantem; hoc sensus ostendit, animus credit; corpus est, quod video, cui et oculos et animum intendi; dico deinde: Cato ambulat; non corpus quidem est, quod nunc loquor, sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum. Im Ganzen richtig drückt Tiedemann a. a. O. S. 166 f. den Begriff des λεκτὸν aus; dagegen hat sich Petersen a. a. O. S. 172 von dem Ausdruck πρᾶγμα täuschen lassen.

*) Bekker anecd. Gr. II. p. 647. ὁ δὲ Χρύσιππος λέγει,

ganz übergangen wird. Doch in der Wissenschaft konnte es nicht übergangen werden, und wenn es auch den Stoikern scheinen mochte, als wenn in dem Eigenthümlichen die ganze Kraft des Allgemeinen enthalten wäre, so mußten sie doch anerkennen, wie sehr es bei der Darstellung unserer Gedanken darauf ankommt, das Einzelne unter seine richtigen Arten und Gattungen zu bringen, und dies zeigen auch ihre Untersuchungen über das Verhältniß der Gattungen und Arten zu einander. Die Gattung selbst war ihnen die Zusammenfassung mehrerer von einander nicht trennbarer Gedanken [1]), so daß sie wohl anerkennen mochten, daß doch die Ausbildung der höhern Begriffe eine natürliche und nothwendige Verbindung der niedern Begriffe bezweckt. Die Art aber, wie die Begriffe einander über- und untergeordnet sind, führte sie auf die Frage nach den niedrigsten und nach den höchsten Begriffen; als die niedrigsten Begriffe galten ihnen die Begriffe der Einzeldinge, über den höchsten Begriff aber waren sie nicht einig darüber, ob der Begriff des Seienden oder der Begriff des Etwas die höchste Gattung bezeichne [2]).

An diese Untersuchungen über die Unter- und Ueberordnung der Begriffe scheint mir auch die Lehre der Stoiker von den Kategorien sich angeschlossen zu haben. Wenn auch diese Lehre mit Bestimmtheit keinem der ältern Stoiker zugeschrieben wird, so ist sie doch sehr wahrscheinlich von diesen schon ausgebildet worden, denn es lassen sich

---

ὅτι ὅρος ἐστὶ ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις. Unvollständig ist Diog. L. VII, 60; Suid. s. v. ὅρος.

1) Diog. L. l. l.

2) Ib. 61; Senec. ep. 58.

Spuren derselben hie und da besonders in den Bruchstücken des Chrysippos nachweisen [1]). Die Kategorien wurden von den Stoikern gewiß nach dem Muster des Aristoteles gesucht; aber sie scheinen denselben doch eine andere Bedeutung beigelegt zu haben, als sie bei diesem hatten. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit nemlich werden sie unter diejenigen gesetzt, welche unter den Kategorien die einfachen Gedanken oder die obersten Begriffe verstanden [2]). Wenigstens finden wir, daß ihre Kategorien auf den obersten Begriff zurückgeführt wurden. Ueber diesen aber war, wie früher gesagt, Streit unter ihnen und offenbar war wohl die Lehre die ältere, welche den Begriff des Seienden an die Spitze stellte, da erst gegen diese der Grund angeführt wurde, daß doch auch das Nicht=Seiende gedacht werde, wie allerlei Vorstellungen von nichtvorhandenen Dingen bewiesen. Deswegen müßte das Etwas als die allgemeinste Vorstellung angesehen werden, welche die Vorstellungen des Seienden und des Nicht=Seienden unter sich umfasse [3]).

---

1) Ich berufe mich hierüber auf die angeführte Schrift Petersen's, welche nicht nur die Kategorien erörtert, sondern auch ihre weitern Unterabtheilungen und ihren Gebrauch für die ganze Lehre der Stoiker. Die undeutlichen Spuren in den Ueberlieferungen scheint er mir weiter verfolgt zu haben, als es mit geschichtlicher Sicherheit geschehen kann, wodurch er auf viele Muthmaßungen geführt worden ist, die er ebensowenig überall bewiesen hat, als sie überall sich widerlegen lassen. Er überschätzt aber gewiß die Bedeutung dieser Eintheilungen für die Lehre des Chrysippos, deren Geist ganz anderswo liegt, als in diesen Grundlagen der Untersuchung. Dies beweist Petersen's Schrift selbst, welche über den ganzen Zusammenhang der stoischen Lehre wenig Aufschluß giebt, so schätzbar sie auch in einzelnen Untersuchungen ist.

2) Simpl. cat. fol. 3 a. in.; cf. Peters. p. 37.

3) Senec. l. l.

Diese Lehre scheint schon vom Chrysippos ihre Ausbildung erhalten zu haben[1]), sie zeigt aber sehr deutlich, wie den Stoikern die Vorstellung überhaupt etwas war, was ganz ohne Beziehung auf das Gegenständliche genommen werden kann, indem ihnen die Vorstellung des Etwas auch das Nicht=Seiende, d. h. ein ganz willkürliches Bild der Einbildungskraft bezeichnet. Fragen wir nun nach der Verbindung der Kategorien mit dem obersten Begriffe, so zeigt sich uns schon hier das Mangelhafte, vielleicht das Unrichtige der Ueberlieferungen. Nach gewissen Aeußerungen sollten wir glauben, daß sie die Kategorien als die Begriffe betrachtet hätten, welche unmittelbar unter dem Begriffe des Etwas stehen[2]), und daraus würde folgen, daß sie unter den Kategorien auch etwas gesetzt hätten, was ein Nicht=Seiendes oder nur in der Vorstellung Vorhandenes bezeichnet. Dies scheint uns wohl möglich, da in der That das Unkörperliche, welches sie als eine Art des Seienden setzten, auch wohl als ein Nicht=Seiendes betrachtet werden konnte. Wir halten uns indessen, um sicherer zu gehen, lieber an die Vorstellungsweise, nach welcher die Kategorien nur Arten des Seienden bezeichnen. Sie setzten aber vier Kategorien, das zum Grunde Liegende, das, was eine Eigenschaft hat (*ποιόν*), das irgendwie sich Ver=

---

1) Wenigstens unterscheidet er das *ὄν* und das *τί*. Stob. ecl. I. p. 390 f.

2) Plotin. enn. VI. l. I, 25. Diese Stelle bezieht sich unstreitig auf die Stoiker, sowie die Polemik, welche darauf folgt. Man darf aber bei der Manier des Plotinos Vieles, was er den Stoikern zuschreibt, nur als eine nicht eben sichere Folgerung aus ihren Sätzen ansehen.

haltende und das gegen etwas irgendwie sich Verhaltende [1]). Mit dieser Eintheilung, welche die Kategorien des Aristoteles offenbar in eine wissenschaftlichere Uebersicht bringen soll, verbanden die Stoiker gewiß die Absicht, allgemeine Bestimmungen über die möglichen Arten des Seins zu finden, sofern diese Gegenstand der Wissenschaft sein können, und so zeigt sich denn auch hier wieder, daß die Alten in der Logik, als der Grundlage aller wissenschaftlichen Untersuchungen, auch den Gegenstand der Wissenschaften im Allgemeinen zu betrachten nicht unterließen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Eintheilung der Kategorien auch auf die Formen der Sprache bezogen wurde, so wie ja überhaupt die Logik der Alten mit ihrer Grammatik zusammenhing. Doch die Spuren, welche hierauf zu führen scheinen, sind trügerisch. Denn zwar stimmt es sehr gut mit den Kategorien, daß die ältesten Stoiker nur vier Redetheile annahmen, den Artikel, das Nennwort, das Zeitwort und die Verbindung, welche in ihrer Folge den Kategorien zu entsprechen scheinen [2]), allein schon Chrysippos, der doch wahrscheinlich die Lehre von den Kategorien am meisten ausbildete, fügte zu jenen vieren noch einen fünften Redetheil, indem er die Nennwörter in Eigennamen und allgemeine Nennwörter spaltete, und auf ähnliche Weise vervielfältigten die Spätern die Redetheile [3]); hier-

1) Simpl. cat. fol. 16 b. *ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.*

2) So Petersen p. 226.

3) Dionys. Hal. de comp. verb. c. 2 in.; Diog. L. VII,

durch mußte denn wohl die Vergleichung zwischen Formen der Sprache und Formen des Denkens, wenn sie vorhanden gewesen war, gestört werden. Wie dem auch sei, wichtiger ist uns die metaphysische Ansicht, welche deutlich aus dieser Kategorien-Tafel hervorleuchtet. Es fällt in die Augen, daß ihre Glieder in einem absteigenden Verhältnisse zu einander stehen. Den Reihen führt das zum Grunde Liegende an, von welchem sie wohl zu sagen pflegten, daß es allein sei während die Unterschiede an demselben kein eigentliches Bestehen, sondern nur in dem zum Grunde Liegenden ein veränderliches Verhalten hätten [1]. Dies ist also nach dem Sinn der Stoiker das ewige Wesen der Dinge. Darauf folgt das, was eine Eigenschaft hat, von welcher man wissen muß, daß sie den Stoikern, wenn sie im eigentlichen Sinne genommen wird, nur das bezeichnet, was auf eine bleibende und schwer abzulösende Weise den Dingen inwohnt und zwar aus ihrer eigenen Natur und nicht durch eine äußere Kraft [2]. Daß nun eine solche Eigenschaft von geringerer Bedeutung zwar ist, als das zum Grunde Liegende, aber doch von größerer Bedeutung als das darauf folgende irgendwie sich Ver-

---

57 c. not. Menag.; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VIII. p. 232. Ueber die Zahl der Redetheile sind diese Ueberlieferungen einig, aber über die Glieder der Eintheilung nicht.

1) Simpl. cat. fol. 44 b. *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος* (sc. *τοῖς οὖσιν*) *ἔοικε Στωϊκῇ τινὶ συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πῶς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πῶς ἔχειν.*

2) Simpl. cat. p. 55 a; b; 61.

haltende, scheint klar zu sein, besonders wenn wir bedenken, daß unter letzterer Kategorie nur die veränderliche und nicht im Wesen, sondern äußerlich begründete Beschaffenheit gedacht werden konnte. Endlich aber die vierte Kategorie zeigt offenbar das Niedrigste an, was Gegenstand eines Denkens sein kann; denn das, was gegen ein Anderes irgendwie sich verhält, soll nur ein Ding in irgend einer Bestimmung bezeichnen, welche ihm nicht an sich und nicht durch sein eigenes Verhalten, sondern nur durch das Verhalten eines Andern in Verhältniß zu ihm zukommt. Daher unterscheiden die Stoiker das Verhältnißmäßige (*τὸ πρός τι*) von dem irgendwie zu etwas sich Verhaltenden. Ein Verhältnißmäßiges ist z. B. das Süße und das Bittere, das Schwarze und das Weiße, weil nur im Verhältnisse zur Empfindung eines Andern etwas süß, bitter und dergleichen erscheint, aber doch immer nur gemäß der eigenthümlichen Beschaffenheit so erscheinen kann; dagegen bei dem irgendwie zu etwas sich Verhaltenden kommt es gar nicht auf die eigenthümliche Beschaffenheit des Dinges an, sondern nur auf das Verhältniß, welches ein Anderes zu dem Dinge annimmt. Hierher gehören die Begriffe des Vaters, des zur rechten Seite Stehenden und dergleichen; denn der Vater hört auf Vater zu sein, ohne sich zu verändern, wenn nur der Sohn stirbt, und der rechts Stehende hört auf ein solcher zu sein, wenn nur seine Umgebungen wechseln *). Hieraus geht hervor, daß die Stoi=

---

*) Ib. fol. 42 b f. *εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσι ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον· πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ*

ker mit dem zu etwas irgendwie sich Verhaltenden etwas bezeichnen wollten, was für die Dinge, welchen es beigelegt wird, an sich gar keine Bedeutung, sondern nur eine zufällige Beziehung auf sie hat. Wir bemerken hierbei, daß es von dem Bestreben der Stoiker zeugt, ihrer Wissenschaft, welche aus der Empfindung heraus sich bilden sollte, eine höhere Bedeutung beizulegen, wenn sie dem Platon und Aristoteles zwar zugaben, Wissenschaft und Empfindung seien zu dem Verhältnißmäßigen zu zählen, aber auch bemerkten, dies Verhältnißmäßige liege in der eigenthümlichen Natur der Dinge gegründet.

Im Ganzen zeigt sich nun wohl die stoische Lehre von den Kategorien der Aristotelischen verwandt, besonders darin, daß in beiden das Wesen und das zum Grunde Liegende als das Vorzüglichste angesehen wird, auf welches alles Gedenkbare zurückgeführt werden müsse und welchem allein ein Sein an und für sich zukomme. In der stoischen Auffassungsweise tritt dieser Gedanke noch bestimmter hervor als beim Aristoteles, und zwar zunächst darin, daß alle Kategorien unmittelbar auf das zum Grunde Liegende

---

αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις, ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχοντα ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν. διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ᾽ ἂν οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος. τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις.

bezogen werden. Denn nicht die Eigenschaft, das Verhalten u. s. w., sondern das, was eine Eigenschaft hat, d. h. das Wesen, welches eine Eigenschaft aus sich erzeugt hat, und das irgendwie sich Verhaltende, d. h. das Wesen, welches in einem Verhalten so eben sich findet, werden als Kategorien gefaßt, und beides unterschieden die Stoiker sehr genau, indem sie lehrten, daß zwar Arten der Eigenschaft oder des Verhaltens einander entgegengesetzt sein könnten, aber nicht ein Wesen, welches eine Eigenschaft oder ein Verhalten habe, einem andern Wesen von entgegengesetzter Eigenschaft oder von entgegengesetztem Verhalten [1]). Es ließ sich wohl vermuthen, daß sie diese Lehre, welche wir schon beim Aristoteles gefunden haben, auch noch in einer weitern Bedeutung nahmen, denn wahrscheinlich suchten sie schon aus den Kategorien zu zeigen, daß so wie die übrigen Kategorien auf das zum Grunde Liegende zurückgingen, so das zum Grunde Liegende nur als ein allgemeiner und gegensatzloser Grund gedacht werden könne. Darauf mußte die Eintheilung der Kategorien nothwendig führen, denn indem das, was Eigenschaft oder irgend ein Verhalten in sich oder zu einem Andern hat, von dem zum Grunde Liegenden unterschieden wurde, blieb nur das Eigenschaftlose, das, was keinen Unterschied hat, als das zum Grunde Liegende zurück [2]).

---

1) Ib. fol. 98 b. *τοὺς μέντοι ποιοὺς καὶ πῶς ἔχοντας οὐκέτι ὑπέλαβον ἐναντίους, ἀλλ' ἐναντίως ἔχειν καὶ τοῦτον τούτῳ, ἀλλὰ μέσως τὸν φρόνιμον τῷ ἄφρονι λέγουσιν.*

2) Simpl. cat. fol. 12 b werden zwar zwei Arten des *ὑποκείμενον* unterschieden, die eigenschaftlose Materie und die einzelnen Dinge, aber die letztern werden auch nicht im eigentlichen Sinne

Es zeigt sich hierin ein Widerstreit in der Lehre der Stoiker ähnlich dem, welchen wir beim Aristoteles gefunden haben. Die allgemeinen Begriffe, in welchen wir die Dinge aufzufassen und wissenschaftlich zu begreifen suchen, schienen ihnen wesenlose Gebilde unserer Vorstellungsweise; sie wollten nur das Einzelne als das Wesentliche erkennen; zuletzt aber sahen sie sich doch wieder gedrungen, dem Allgemeinen die höchste Bedeutung beizulegen, ja eine Bedeutung, welche die Wahrheit alles Einzelnen zu gefährden schien. Es ist wohl klar, daß sie hierzu nur durch eine Verwirrung in ihrer Lehre vom Allgemeinen selbst geführt werden konnten.

Viertes Capitel.

Die Physik der ältern Stoiker.

Bei der Beschaffenheit der stoischen Logik können wir nicht erwarten, daß in ihr ihre Physik wahrhaft begründet sein werde. Beide Theile stehen nur in einer Verwandtschaft der Gesinnung zu einander. Denn man kann nicht

---

ὑποκείμενα genannt, denn sie sind *κοινῶς ἢ ἰδίως ποιοί.* Plut. de Stoic. rep. 43. *καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Marc. Ant. XII, 30. *μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.*

sagen, daß aus der stoischen Ansicht von den Gründen der menschlichen Erkenntniß oder aus der stoischen Eintheilung der Kategorien ihre Lehre von den Dingen der Natur und von dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern hervorgegangen sei; vielmehr könnte man ebensogut behaupten, daß sie auf die sinnliche Empfindung alle Erkenntniß zurückgeführt hätten, weil sie glaubten, kein anderes Dasein annehmen zu dürfen, als nur ein materielles, und daß sie das zum Grunde Liegende als ein Allgemeines setzten, weil sie es nöthig fanden, eine allgemeine Naturkraft anzunehmen. Diese Ansichten also hangen zusammen; sie gehen aus derselben Denkweise hervor, sie sind aber nicht so mit einander verknüpft, daß die eine als der Grund, die andere als die Folge betrachtet werden müßte.

Dagegen läßt es sich nicht verkennen, daß die Aristotelische Physik einen nicht geringeren Einfluß auf die Stoiker gehabt hat, als seine Logik auf die ihrige; dies sieht man ebenso sehr in einzelnen Lehren als im Allgemeinen, besonders wenn man in Betrachtung zieht, wie schon bei den folgenden Peripatetikern allmälig eine Umwandlung der Grundsätze ihres Lehrers begonnen hatte. Es ließ sich in der Aristotelischen Lehre nicht leicht die Schwierigkeit verkennen, wie mit der ewigen Bewegungslosigkeit Gottes die ewige Bewegung der Welt sich vereinigen lasse; durch die Annahme einer ewigen Materie neben der ewigen Form schien der Welt ein doppelter Grund gegeben und die Einheit des wissenschaftlichen Grundes aufgehoben zu werden; die Welt schien auch für sich bestehen zu können, im Verlaufe der Zeiten immer wieder von Neuem die Bewegung in sich begrün-

dend, und so hatte schon Straton die Welt als ein lebendiges Wesen, welches sich selbst bewegt und ohne weitern Grund ist, sich zu denken versucht. Dieser Richtung folgten auch die Stoiker in ihrer Naturlehre. Sie hoben damit das auf, was Aristoteles die reine Form, was Platon die Ideen genannt hatte, also den Gegenstand der reinen Verstandeserkenntniß. Ganz folgerecht war es in dieser Richtung gedacht, daß sie auch Alles zu einem Materiellen machten, womit ihre Richtung in der Logik zusammenhängt, sofern diese darauf ausgeht, aus der sinnlichen Empfindung alle Erkenntniß abzuleiten. Und wenn nun schon beim Platon und beim Aristoteles die Neigung sich gezeigt hatte, alles Materielle für ein Körperliches zu halten, so finden wir es auch übereinstimmend mit der frühern Entwicklung der griechischen Philosophie, daß den Stoikern alle Dinge als körperlich erschienen. So wurde das Physische ihnen zur Grundlage aller Philosophie. Hierin stimmten sie mit der Ansicht ihrer ganzen Zeit überein; aber sie unterschieden sich wesentlich von den Epikureern darin, daß sie bei ihrer Richtung auf das Materielle doch die höchsten Ideale der Vernunft nicht aufgeben wollten, sondern sie in dem Materiellen selbst zu finden strebten. Hierin nähern sie sich der Ansicht, welche wir in der vorsokratischen Philosophie besonders bei den dynamischen Naturphilosophen gefunden haben; sie selbst hielten den Herakleitos hoch und ihre Physik schließt sich in mehreren Punkten nahe an dessen Lehre an, nur daß sie durch die Ergebnisse der Forschung in den Sokratischen Schulen bereichert erscheint.

Wenn die Physik darauf ausgeht, die Ursachen dessen,

was in der Natur ist und geschieht, zu erklären, so hat sie nach den Stoikern nur Körper zu erkennen. Denn Ursache ist das, durch welches etwas ist oder bewirkt wird; nichts aber wirkt, was nicht ein Körper ist. Dies ist ein allgemeiner Grundsatz ihrer Sekte [1]), dessen Gründe wir uns nur aus der Art erklären können, wie sie über den Gegensatz zwischen Körperlichem und Unkörperlichem dachten. Die Stoiker nahmen nur vier Arten des Unkörperlichen an, den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Aussagbare [2]). Es ist hieraus klar, daß sie nichts, was ein Ding ist, zu dem Unkörperlichen rechneten, ja in der That nicht einmal etwas, was eine wesentliche Bestimmung an einem Dinge ist. Denn wir haben schon früher gesagt, daß ihnen das Aussagbare etwas bedeutet, was den Dingen nicht wesentlich zukommt, sondern nur zufällig durch seine Beziehung auf das Denken und die Rede. Daher wollten sie auch das Bewirkte nicht für ein Körperliches anerkennen, sondern nur das, in welchem es bewirkt werde. Das Bewirkte nemlich oder die Wirkung fällt ihnen unter den Begriff des Aussagbaren und einer unwesentlichen Bestimmung, wohin selbst die ausdrucksvollsten Aussagen über die Dinge von ihnen gezogen werden [3]). Man bemerkt

---

1) Stob. ecl. I. p. 336. *αἴτιον δὲ ὁ Ζήνων φησίν, δι' ὅ. οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα.* Ib. p. 338; Diog. L. VII, 56. *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι.* Cic. ac. I, 11; Plut. de pl. ph. IV, 20.

2) Sext. Emp. adv. math. X, 218; cf. Diog. L. VII, 140; 141.

3) Stob. ll. ll.; Sext. Emp. adv. math. VII, 38. *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς διαφέρειν*

wohl, daß diese Lehre der Stoiker darauf ausging, alles Wesentliche in den Dingen auf das Körperliche zurückzuführen, das aber, was den Dingen geschieht oder in ihnen nur zufällig sich erzeugt, dem Unwesentlichen und Unkörperlichen zuzurechnen. Hiermit stimmt es auch überein, daß ihnen die beiden ersten Kategorien etwas Körperliches, die beiden letzten aber etwas Unkörperliches bezeichneten.

Natürlich mußte nach dieser Ansicht der Begriff des Körperlichen in einer viel weitern Bedeutung gefaßt werden, als es sonst zu geschehen pflegt. Ursprünglich gingen sie wohl in der Erklärung desselben von dem Begriffe der räumlichen Ausdehnung aus. Körper ist ihnen das in den drei Maaßen des Raumes Ausgedehnte [1]). Aber sie fügten die Bestimmung hinzu, daß der Körper auch ein Thuendes oder ein Leidendes sein müsse [2]); sie verbanden also mit dem Begriffe des Körpers außer seiner mathematischen

---

τἀληθοῦς. — — παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε· καὶ εἰκότως, φασί· τουτί μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον. IX, 211; Senec. ep. 117. At sapere — incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae. Wenn Cicero a. a. O. sagt: nec vero aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus, so ist der Ausdruck wenigstens ungenau. Nicht das, was bewirkt wird, sondern das, in welchem etwas bewirkt wird, ist ein Körper. Man sehe darüber die deutlichen Erklärungen des Zenon und Poseidonios beim Stobäos a. a. O.

1) Diog. L. VII, 135.

2) Plut. de pl. ph. IV, 20. πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα. — — ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστι. — — ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστι. Senec. ep. 89. Corporum locus — — in ea (sc. dividitur), quae faciunt et quae ex his gignuntur.

Bedeutung auch die physische Eigenschaft, daß er eine Kraft zu thun oder ein Vermögen zu leiden besitzt. In Beziehung hierauf zogen nun die Stoiker sehr Vieles in den Begriff des Körpers, was ihren Gegnern meistens unkörperlich schien. Wir erwähnen zuerst, daß die Seele ihnen etwas Körperliches zu sein scheinen mußte [1]), denn sie ist eine Kraft zu wirken und zu leiden. In dieser Beziehung hatten ihnen die Lehren der Peripatetiker und des Epikuros schon vorgearbeitet. Aber die Stoiker gingen noch weiter. Körper sind ihnen auch die Tugend und das Laster, die Gedanken und Gemüthsstimmungen der Seele, selbst die Wirksamkeiten des Körpers und der Seele, ja die Theile der Zeit, wie das Jahr, die Jahreszeiten, Tag und Nacht, denn alle diese Dinge wirken und leiden [2]). Alles dies scheint widersinnig genug; es scheint sogar dem zu widersprechen, was wir früher über die Unkörperlichkeit der Zeit und dessen, was bewirkt wird, zu bemerken gefunden haben. Man muß wohl voraussetzen, daß, die Stoiker in dieser Lehre Ausdrücke in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne gebrauchten, woraus denn das Auffallende ihrer Behauptungen entstand. Um aber zuerst die scheinbaren Widersprüche zu heben, bemerken wir, daß, wenn die Stoiker die Zeit für unkörperlich, Theile der Zeit aber für körperlich hielten, sie offenbar die Zeit als ein bloß Allgemeines und von

---

1) Diog. L. VII, 156; Nemes. de nat. hom. c. 2 pag. 32 f. ed. Antverp.

2) Plut. adv. Stoic. 45. *ἀλλὰ πρὸς τούτοις ἔτι καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῶα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῶον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν κτλ.* Senec. ep. 106; 117.

jedem in ihr Enthaltenen Abgezogenes sich dachten, während die Theile der Zeit, wie Nacht und Tag, als bestimmte Abschnitte der Weltentwicklung in ihrer ganzen Wirklichkeit gedacht wurden [1]). In einer ähnlichen Weise möchten sie auch wohl die Wirksamkeiten der Körper nur insofern Körper genannt haben, inwiefern sie im Wesen der Dinge bestehend Einfluß auf ihre Entwicklung gewinnen, während sie ihnen nicht Körper hießen, sofern sie nur Wirkung und Gegenstand der Aussage sind. Dies würde auf den Gegensatz zwischen dem, was eine Eigenschaft hat, und zwischen dem sich irgendwie Verhaltenden hinauslaufen. Denn alles das, was eine Eigenschaft hat, hielten die Stoiker für körperlich, ja die Eigenschaften selbst sahen sie als Körper an und betrachteten sie als Arten der Luft [2]). Diese Ansicht geht darauf aus, jede Trennung dessen, was wesentlich einem Dinge angehört, von dem Dinge selbst, jede Absonderung der Eigenschaft von dem, was ihr zum Grunde liegt, zu vermeiden. Deswegen ist den Stoikern die Eigenschaft der Körper selbst. Es zeigt sich hierin ein natürliches Umsichgreifen derselben Gedankenbewegung, welche vom Platon aus durch den Aristoteles hindurch auf die Stoiker sich fortgepflanzt hatte. Platon's Ideenlehre hatte

1) Man vergleiche die Definitionen der Jahreszeiten nach Chrysippos bei Stob. ecl. I. p. 260; 262.

2) Plut. de Stoic. rep. 43. *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν* (sc. ὁ Χρύσιππος) —— *καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὖσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.*

die wesentlichen Eigenschaften oder das Wesen der Dinge von dem sinnlichen Grunde getrennt; Aristoteles hatte zu zeigen gesucht, daß dies unstatthaft sei, indem das Wesen der Dinge nur in der Verbindung der Form mit der Materie oder der wesentlichen Eigenschaften mit der materiellen Grundlage bestehe; die Stoiker fanden endlich, daß beide gar nicht von einander getrennt werden sollten. Ihnen kommt es darauf an, das Wirkliche in seiner ganzen Einheit aufzufassen. Es ist nicht zu leugnen, daß sie hierdurch die Erscheinung mit dem wahren Wesen der Dinge vermischten, es ist aber auch anzuerkennen, daß der Ausdruck Körper ihnen eine ganz andere Bedeutung hat, als denen, welche Körper nur die äußere Erscheinung der Dinge nennen.

Diese Umwandlung des Begriffs des Körpers drückt sich besonders in einem Punkte aus, welcher sich daran anschließen mochte, daß sie die Eigenschaften als Körper und Arten der Luft betrachteten. Es ließ sich nicht leugnen, daß in einem Körper, d. h. in einem räumlich Ausgedehnten mehrere Eigenschaften, also mehrere Körper zusammen sind; sie mußten also den Satz verwerfen, daß ein Körper seinen Raum ganz erfülle. Die Ausbreitung einer Eigenschaft über einen Raum scheinen sie sich aber als eine Durchdringung dieses Raumes durch die körperliche Eigenschaft gedacht zu haben und so mußten sie die Undurchdringlichkeit der Körper leugnen. Dagegen meinten sie, daß verschiedene Körper wechselseitig in einem Raume durch einander hindurchgehen und zusammensein könnten *),

---

*) Stob. ecl. I. p. 376. ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώ-

eine Annahme, durch welche sie in der That den Begriff des Raum erfüllenden Körpers in den Begriff einer Kraft verwandeln, welche mit andern Kräften zusammen den Raum erfüllt. In dieser Ansicht nähern sie sich der Verworrenheit der alten dynamischen Naturphilosophen; ihr Materialismus aber ist von ganz anderer Art, als der Materialismus eines Demokritos oder Epikuros. Denn dieser war daraus entstanden, daß man alle wesentlichen Kräfte zu leugnen und auf die bloße Erscheinung im Raume zurückzuführen gesucht hatte, während die Stoiker nach nichts mehr trachteten, als die wesentliche Kraft als Grundlage aller Erscheinungen zu erkennen, und nur in dem Bestreben, Kraft und äußere Erscheinung recht eng mit einander zu verketten, der Versuchung unterlagen, den Unterschied zwischen beiden fast ganz auszulöschen.

In dieser Ansicht lag denn nun wohl die Unterscheidung zwischen dem Thuenden und Leidenden im Körper, aber auch zugleich die Nothwendigkeit, beide mit einander auf das Innigste zu verbinden. Ihre Abhandlung von den Körpern zerfiel in zwei Theile, von welchen der eine das betrachtet, was thut, der andere das, was hervorgebracht wird [1]). Das Leidende als Grund der Dinge gedacht ist die eigenschaftlose Materie, das Thätige dagegen ist Gott in der Materie [2]). Die Materie als der leidende Grund

---

ματος ἀντιπαρήκειν. Plut. adv. Stoic. 37; Alex. Aphrod. de mixt. fol. 141.

1) Senec. ep. 89.

2) Diog. L. VII, 134. *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ*

der Dinge ohne alle Eigenschaft ist auch das erste zum Grunde Liegende und das allgemeine Wesen [1]); Gott aber als die thätige und bildende Kraft in der Materie ist wesentlich mit der Materie verbunden [2]), so wie auch umgekehrt die Materie nicht von der thätigen Kraft getrennt werden kann, denn diese wohnt in jener und durchdringt sie [3]). Zeus ist selbst die allgemeine Natur und ihr vernünftiger Grund; Himmel und Welt sind eben nur das Wesen oder die Materie Gottes [4]), und wenn Himmel und Welt vergehen, so dauern doch die Materie und Gott ewig und es geschieht dabei nichts Anderes, als daß Gott in sich die ganze Materie wieder verzehrt, so wie er sie aus sich erzeugt hat und wieder erzeugen kann [5]). Es ist

---

λόγον, τὸν θεόν. Plut. de pl. ph. I, 3; Sext. Emp. adv. math. IX, 11.

1) Simpl. cat. fol. 12 b. *ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη — — πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον.* Plot. enn. VI, l. I, 25; Anton. XII, 30. *οὐσία κοινή.* Diog. L. VII, 150. *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην· — — καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη.* Stob. ecl. I. p. 324.

2) Syrian. in Arist. met. II. ap. Petersen p. 50. *ἄλλων δὲ καὶ ποιητικὴν μὲν αἰτίαν ἀπολειπόντων, ἀχώριστον δὲ ταύτην τῆς ὕλης, καθάπερ οἱ Στωικοί.*

3) Stob. ecl. I. p. 322.

4) Diog. L. VII, 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Plut. de Stoic. rep. 34.

5) Diog. L. VII, 134. *τὰς μὲν γὰρ* (sc. *ἀρχάς*) *εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους.* Ib. 137. *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεόν, τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.* Plut. de Stoic. rep. 39; adv. Stoic. 36.

aus diesem Allen klar, daß die Stoiker die Einheit der Materie und Gottes nur als ein Ding dachten, welches, von der Seite seines leidenden und veränderlichen Vermögens betrachtet, Materie, von der Seite seiner thätigen, immer sich gleichbleibenden Kraft aber Gott genannt werde. So verknüpften sie die beiden Gründe der Welt, welche Aristoteles von einander gesondert hatte, wieder zu einem Wesen.

Die Materie aber für sich betrachtet ist die Grundlage alles Seins, nur das ist, sagte Zenon, was an dem Wesen, d. h. an der Materie Theil hat [1]), und wie wir früher gesehen haben, nur das zum Grunde Liegende ist im höchsten Sinne, das Andre hat nur am Sein Theil, sofern es an dem zum Grunde Liegenden oder an der Materie Theil hat. So stellt sich die Lehre der Stoiker ihrer Ausdrucksweise nach in einen geraden Gegensatz gegen die Lehre des Platon, aber nur dadurch, daß sie in diesen Formeln von der Form, welche die Materie nothwendig in sich trägt, gänzlich absieht. Denn die Materie, an sich ohne Eigenschaft und Form, ist doch immer in einer gewissen Eigenschaft und Form [2]). Sie ist der Grund alles dessen, was wird, und deswegen veränderlich [3]). Da sie schlechthin als leidend gedacht wird, muß sie auch in das Unendliche theilbar sein, wie auch der Körper unendlich theil-

---

1) Stob. ecl. II. p. 90. *ταῦτ᾽ εἶναί φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει.*

2) Stob. ecl. I. p. 324. *ἀεὶ δ᾽ ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι.* Nach dem Poseidonios.

3) Diog. L. VII, 150, wo offenbar *παθητή* gelesen werden muß.

bar ist. Doch suchten die Stoiker sich davor zu hüten, daß es nicht scheinen möchte, als gäben sie hierdurch die unendliche Größe der Materie zu, worauf besonders Chrysippos aufmerksam war, weil er nur dadurch mancherlei Scheinschlüsse der Megariker abweisen konnte. Er scheint sich daher nach Art des Aristoteles darauf berufen zu haben, daß doch die Möglichkeit der unendlichen Theilung nie zur Wirklichkeit werden würde, sondern die Theilung, welche sich verwirklichen lasse, gehe nur in das Unbegreifliche [1]). Dies festzuhalten hatten die Stoiker um so mehr Grund, je stärker sie sich gegen die Ansicht des Aristoteles erklärten, daß die Materie ein Unendliches oder Unbestimmtes sei. Der Streit beider Lehren hierüber liegt in ihrer verschiedenen Richtung. Darüber nemlich waren sie einig, dem Unendlichen gar kein wirkliches Sein zuzuschreiben, weswegen Chrysippos lehrte, daß so wie das Nichts keine Grenze sei, so es auch keine Grenze habe. Deswegen komme dem Unkörperlichen, wie der Zeit, dem Leeren und was sonst noch dahin gehört, Unendlichkeit zu; das aber, was körperlich ist, könne nicht unendlich sein [2]). Nun war aber wohl dem Aristoteles die Materie ein Nicht-Wirkliches, doch nicht den Stoikern, weil sie dieselbe als den ursprünglichen und wahrhaft wirklichen Grund aller Dinge dachten und deswegen auch wohl einen Körper zu

1) Diog. L. VII, 150; 151; Stob. ecl. I. p. 344; Sext. adv. math. X, 142; Cic. ac. I, 7.

2) Stob. ecl. I. p. 392. *καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον· ὅ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτως καὶ τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν.*

nennen pflegten [1]). Sahen sie so die Materie als ein Bestimmtes an, so verband sich damit auch die Lehre, daß die Welt ein Begrenztes sei und die Materie derselben immer dieselbe Größe habe, der Masse nach weder größer, noch kleiner werde [2]), daß aber diese ganze Masse der Welt von einem unendlichen Leeren umgeben sei. Außer der Welt sei das Leere, aber nicht in ihr [3]).

Der Grund, weswegen die Stoiker das Leere aus der Welt ausschlossen, liegt darin, daß sie die Welt als ein Ganzes betrachtet wissen wollten. Indem sie diese Einheit der Welt als die Einheit eines Körperlichen sich vorstellten, mußten sie eine jede Trennung der einzelnen Theile der Welt von einander durch einen dazwischen liegenden leeren Raum ausschließen [4]). Darin liegt auch der Grund, weswegen sie die thätige Ursache als Gott dachten, d. h. als eine Einheit der Kraft, welche die ganze Welt umfasse und allen einzelnen Körpern ihre bestimmte Form gebe. Wir meinen, daß die Voraussetzung der Einheit und des stetigen Zusammenhangs in der Welt die eigentliche Grundlage der stoischen Lehre von Gott ist. Zwar finden wir, daß die Stoiker viele Beweise ausführten, welche das Dasein Gottes oder der Götter darthun soll-

---

1) Diog. L. VII, 150; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XV, 14.

2) Stob. ecl. I. p. 322; 324; Diog. L. VII, 150.

3) Stob. ecl. I. p. 382; 390; 392; Diog. L. VII, 143; Plut. de pl. ph. II, 1; adv. Stoic. 30.

4) Diog. L. VII, 140. *ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.*

ten; diese Beweise aber sind von sehr verschiedenem Gehalte und man kann vielleicht an keinem Punkte ihrer Lehre leichter übersehen, wie es derselben an einer strengen Form des Zusammenhangs fehlte, als an diesem. Denn sie scheinen selbst kaum recht gewußt zu haben, was sie eigentlich beweisen wollten und wovon sie auszugehen hätten, noch weniger aber eine deutliche Rechenschaft über die Kraft ihrer Beweise sich gegeben zu haben. Einige ihrer Beweise beziehen sich nur auf das Vorhandensein des Göttlichen überhaupt, sei es in der Vielheit oder in der Einheit, andere dagegen suchen das Dasein eines Gottes nachzuweisen. Zu der ersten Art gehören die Beweise, welche von der allgemeinen Ueberzeugung der Menschen, daß Götter sind, von der Götterverehrung, oder von der Nothwendigkeit, etwas Besseres als den Menschen anzunehmen, hergenommen wurden [1]); mit ihnen haben wir es hier nicht zu thun, wo wir von der allgemeinen thätigen Kraft reden. Zwei Punkte mußten aber bei der Untersuchung über diese die Stoiker im Auge haben, auf der einen Seite zu zeigen, daß nur eine Kraft die ganze Welt verwalte, und dann darzuthun, daß dies eine wahrhaft göttliche, d. h. eine vernünftige Kraft sei. Was zuerst das Letztere betrifft, so machten sie auf die Ordnung in der Zusammensetzung und in der Bewegung der Welt aufmerksam, welche nicht als ein Werk des Zufalls, noch einer blind wirkenden Ursache angesehen werden könne [2]). In den Theilen

1) Cic. de nat. D. II, 2. Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Ib. 6.

2) Cic. de nat. D. II, 5; Sext. Emp. adv. math. IX, 111 f.

der Welt sei Sinn und Vernunft, welche nur aus dem Ganzen der Welt geflossen sein könnten; die Welt sei daher mit einem lebendigen Wesen zu vergleichen, in welchem nothwendig ein herrschender Theil, eine göttliche Kraft, der bewegende und belebende Grund sein müsse [1]). So wie eine Natur besser sei als die andere, so wie von den Seelen und den lebendigen Wesen dasselbe gelte, so müsse es auch eine beste Natur, eine beste Seele und ein bestes lebendiges Wesen geben und dies sei die Welt oder Gott; das Beste aber sei nicht ohne Vernunft und Weisheit und so müßte ein höchstes vernünftiges Wesen gesetzt werden [2]). In allen diesen Beweisen aber ist es Voraussetzung, daß die Welt eine Einheit sei, welche von einer thätigen Ursache zusammengehalten werde. Die Einheit dieser Kraft suchten die Stoiker zwar nachzuweisen, aber freilich nur schwach und so, daß es sich nicht verkennen läßt, wie sie es vielmehr mit einem Grundsatze ihrer Lehre, als mit einer Folgerung zu thun hatten. Wenn sie zu zeigen strebten, daß die Welt weder als eine Mehrheit von einander abstehender Körper, noch als ein nur im Raume zusammenhängender Körper gedacht werden könne, daß sie mithin als ein innerlich verbundener Körper betrachtet werden müsse, weil ihre Theile in einem durchgängigen Zusammenleiden sich befinden [3]); wenn sie das zusammenhangende Leben der Welt daraus darthun wollten, daß alle Dinge in der Welt durch ein belebendes Feuer durchdrun-

---

1) Cic. ib. 6—8; Sext. Emp. ib. 101.

2) Cic. ib. 8; Sext. Emp. ib. 88.

3) Sext. Emp. ib. 78 f.

gen wären [1]), so sind dies nur einzelne Nachweisungen, welche ihren Grundsatz zu einiger Anschaulichkeit bringen können; aber ihr Grundsatz ist nicht in solchen einzelnen nachweisbaren Thatsachen begründet. Seine letzte Wurzel hat er darin, daß sie die ursachliche Verbindung unter den Dingen in der Welt als eine unbeschränkte und ganz allgemeine ansahen. So sagte Chrysippos, ein Tropfen Wein in das Meer gegossen, werde das ganze Meer mischen, ja diese Mischung werde durch die ganze Welt dringen [2]), und diese Ansicht wurde von ihnen dadurch anschaulich dargestellt, daß sie die materiellen Wirksamkeiten im Raume einander durchdringend sich dachten und so auch die ganze Materie durch einen Athem und Hauch durchdringen ließen, durch welchen sie zusammengeführt und zusammengehalten werde und in einer völligen Uebereinstimmung des Seins und des Leidens stehe [3]). Dieser Hauch ist denn eben nichts Anderes, als die allgemeine thätige Ursache, der Gott der Stoiker, oder die Vernunft, welche wie die Seele uns, so Alles durchdringt und nur in dem einen Dinge auf eine andere

---

1) Cic. ib 9.; 10.

2) Plut. adv. Stoic. 37. *Χρύσιππος — οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν· καὶ ἵνα δὴ μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τον σταλαγμόν.* Diog. L. VII, 151; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VII. p. 215.

3) Alex. Aphrod. de mixt. fol. 142 a. *ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ᾽ οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ.*

Weise als die zusammenhaltende Kraft sich erweist, als in dem andern [1]).

Es ist hieraus zugleich klar, welche Vorstellung die Stoiker von Gott verfolgten. Alles geht ihnen auf die beiden schon bemerkten Punkte hinaus, daß er die durch die ganze Welt herrschende lebendige Kraft und daß er die allgemeine Vernunft der Welt ist; diese beiden Punkte bestimmen sich nur noch hie und da wechselseitig und in Verhältniß zu der übrigen Lehre der Stoiker; den einen kann man als die physische, den andern als die ethische Seite des göttlichen Begriffs betrachten. Von seiner ethischen Seite betrachtet ist Gott die ewige Vernunft, welche die ganze Welt regiert und alle Materie durchdringt [2]); er ist die gütige Vorsehung, welche das Ganze sowohl als das Einzelne besorgt [3]); er ist weise und Grund des natürlichen Gesetzes, welches das Gute befiehlt und das Böse verbietet [4]); er bestraft auch die Uebertretungen des Gesetzes und belohnt das Gute [5]); er ist vollkommen und eines glückseligen Bewußtseins [6]). Seiner Naturseite nach

---

1) Diog. L. VII, 138. *τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν — — εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ᾽ ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ᾽ ἤδη δι᾽ ὧν μὲν μᾶλλον, δι᾽ ὧν δὲ ἧττον κτλ.*

2) Diog. L. l. l.; Cic. de nat. D. I, 14; Plut. de Stoic. rep. 34.

3) Plut. l. l.; adv. Stoic. 36; Diog. L. VII, 147; Cic. de nat. D. II, 65.

4) Cic. de nat. D. I, 14.

5) Plut. de Stoic. rep. 35; adv. Stoic. 33.

6) Diog. L. l. l. *θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.*

ist er die bewegende Kraft der Materie[1]), die allgemeine Natur, ohne welche auch nicht das Geringste geschieht[2]); er ist das Verhängniß (εἱμαρμένη), welches Alles nach nothwendigen Gesetzen des ursachlichen Zusammenhanges zwingt, und die Nothwendigkeit aller Dinge[3]); er ist die belebende Seele der Welt, welche einen natürlichen Trieb hat, aus sich wie aus einem Saamen Alles hervorwachsen zu lassen[4]). Mit dieser Ansicht verknüpft sich denn auch noch eine bestimmtere Vorstellung, in welcher die Stoiker die Idee Gottes sich darstellen. Wir haben gesehen, wie bei den Griechen und selbst unter den Philosophen die Meinung sich verbreitet hatte, daß die Seele und selbst die Vernunft in der Lebenswärme bestehe oder in irgend einer sinnlich erscheinenden Kraft, an welche die Lebenswärme gebunden sei. Diese Meinung hatten nun wohl Andere bekämpft und am bestimmtesten ist der Kampf gegen sie beim Platon und beim Aristoteles ausgebildet. Doch kann man nicht leugnen, daß in dem Bestreben des Letztern, sich anschaulich zu machen, wie die Seele an die physischen Erscheinungen des Körpers sich anschließt und in ihnen wirksam ist, Vorstellungen sich aufdrängten, welche den Aether und die Alles durchdringende Lebenswärme so mit dem Be-

---

1) Stob. ecl. I. p. 178.

2) Plut. de Stoic. rep. 34. *οὐθὲν γάρ ἐστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὴν ἐκείνης λόγον.* Cic. de nat. D. I, 15.

3) Plut. l. l.; Diog. L. VII, 135; Cic. de nat. D. I, 15. Fatalem umbram (?) et necessitatem rerum futurarum. Cf. Stob. ecl. I. p. 180.

4) Cic. de nat. D. II, 9; 10.

griffe der Seele vermischten, daß nur ein geringer Unterschied übrig zu bleiben schien, ein Unterschied, welcher viel mehr in den allgemeinsten Gründen der Wissenschaft, als in dem Gebiete anschaulicher Begriffe lag. Dieser Unterschied mußte nun mehr und mehr verschwinden, je mehr man Alles in das Anschauliche zu ziehen bestrebt war, und daher können wir uns nicht wundern, daß die Stoiker, entschieden dieser Richtung zugekehrt, auch die Seele der Welt oder Gott auf die Lebenswärme und ihre sinnliche Grundlage zurückführten. Hierin zeigt sich uns wieder die Verwandtschaft der stoischen Lehre mit den vorsokratischen Naturphilosophen der dynamischen Richtung. Uebrigens sprachen sich die Stoiker über diesen Punkt in verschiedenen Formen aus. Bald nannten sie Gott den vernünftigen Athem, welcher durch die ganze Natur dringe, bald das künstlerische Feuer, welches die ganze Welt bilde oder erzeuge, bald auch den Aether [1]), welcher ihnen jedoch vom künstlerischen Feuer nicht verschieden war. Man bemerkt wohl schon an diesen wechselnden Formen, daß es den Stoikern nicht eigentlich darum zu thun war, in einer bestimmten, einzelnen und anschaulichen Art des Daseins den Begriff des Göttlichen darzustellen. Sie gebrauchten diese Ausdrücke nur, um damit zu bezeichnen, daß Gott als die allgemeine belebende Kraft in der Welt an eine körperliche Wirksamkeit gebunden sei [2]).

---

1) Plut. de pl. ph. I, 6; 7. *οἱ Στωικοὶ κοινότερον θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου· — — καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. — — τὸν δ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι.* Stob. ecl. I. p. 64 f.; Diog. L. VII, 139; Cic. de nat. D. I, 14; 15.

2) Stob. ecl. I. p. 66. *καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου*

In allen diesen Vorstellungsweisen jedoch tritt der Begriff Gottes noch in einer gewissen Absonderung von der Materie hervor. Gott bildet, ordnet und bewegt die Materie; er wird als die Weltseele dem Weltkörper entgegengesetzt und wenn sich hieran die Vorstellungen eines allgemeinen Weltfeuers oder Weltäthers anschließen, so fehlt auch hier der Gegensatz gegen die übrigen Arten der Dinge nicht. Aber wir haben schon früher bemerkt, daß eine solche Absonderung keineswegs in dem Sinne der Stoiker lag. Sie gingen vielmehr darauf aus, Materie und Form gänzlich zu verbinden in jedem wahrhaften Sein, und so erschien ihnen denn auch Gott als ein Körper und ein lebendiges, aber unsterbliches Wesen [1]), welches zwar dem Menschen nicht an Gestalt gleicht, aber doch wie der Mensch aus Seele und Körper besteht [2]). Die Einheit der göttlichen Seele mit dem göttlichen Körper ist nun die Welt und daher sind auch die Stoiker darin einer Meinung, daß Gott die Welt sei, d. h. die zu einer gewissen Eigenschaft oder Form gebildete Materie mit der in ihr enthaltenen thätigen Kraft [3]). Hierbei hielten wohl die

---

τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.

1) Diog. L. VII, 147; Cic. de nat. D. II, 17.

2) Plut. adv. Stoic. 36. *λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν.*

3) Diog. L. VII, 137 sq. *αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν. — — καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.* Ib. 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Stob. ecl. I.

Stoiker noch in einer gewissen Weise den Unterschied zwischen Gott und Welt fest, aber nur in einem untergeordneten Sinne. In drei Punkten können wir diesen Unterschied finden. Der eine bezieht sich auf den Unterschied zwischen dem Leidenden und dem Thuenden, von welchem wir schon gehandelt haben. Der andere knüpft sich an den Unterschied zwischen Körper und Seele an, welcher wieder mit dem Unterschiede zwischen dem Edlern und Bessern und zwischen dem weniger Vollkommenen in der Welt zusammengeht. Jenes zeichneten die Skeptiker als das in einem höhern Sinne Göttliche vor diesem aus, wornach denn die unvollkommnern Theile der Welt gewissermaaßen als ungöttlich erscheinen mußten. In dieser Rücksicht nahmen sie einen herrschenden Theil (ἡγεμονικόν) in der vernünftigen Welt an, welcher durch Alles belebend dringe und die göttliche Kraft bezeichne. Zenon und Chrysippos suchten diesen in dem Aether der obersten Himmelssphäre, Kleanthes in der Sonne *). Noch in einer dritten Rücksicht aber unterschieden sie Gott von der Welt, inwiefern nemlich nach ihrer Ansicht Gott die Welt aus sich selbst erzeugt und anfangs für sich in ununterschiedener Einheit ist, nachher aber die Mannigfaltigkeit der Welt aus sich hervorbringend in diese sich vertheilt. Jene Lebenseinheit Gottes ist ihnen nun gleichsam der reine Gott, welcher alle Materie in sich umfaßt, diese Mannigfaltigkeit der

---

p. 444; Cic. de nat. D. I, 14; 15; Arius Didymus ap. Eus. pr. ev. XV, 15.

*) Cic. ac. II, 41; de nat. D. I, 14; 15; Diog. L. VII, 139; Euseb. l. l. Die beiden ersten Stellen des Cicero stimmen nicht miteinander.

Dinge dagegen ist ihnen die Welt im eigentlichen Sinne und gewissermaaßen der Seele der Welt oder der göttlichen Einheit aller Kräfte entgegengesetzt [1]); ja es kann in dieser Rücksicht Gott als entgegengesetzt einem einzelnen Wesen in der Welt und mit diesem in Wechselwirkung stehend gedacht werden [2]). Aber offenbar werden in allen diesen Arten, Gott der Welt entgegenzusetzen, beide Begriffe nur in einer engern Bedeutung genommen. In der allgemeinen Bedeutung ist den Stoikern die Welt ewig und mit Gott eins und nur die Welt, sofern sie in die Mannigfaltigkeit geordneter Dinge auseinander getreten ist, bildet eine vergängliche Ordnung, welche wieder in die begründende Einheit des göttlichen Wesens zurückkehren wird [3]).

Der zuletzt erwähnte Unterschied zwischen Gott und der Welt führt uns auf die Vorstellung der Stoiker von der Weltbildung. Sie konnten nach ihrer Ansicht von Gott die Entstehung der Welt nicht anders sich denken, als nur als ein Erzeugen der göttlichen lebendigen Kraft in der mit

---

1) Plut. de Stoic. rep. 39; adv. Stoic. 36. *ἐπὶ* (f. *ἐκ*) *μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιοὺς καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους. — — λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* Euseb. l. l.

2) Plut. adv. Stoic. 33.

3) Euseb. l. l. *διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι· κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν.*

ihr verbundenen oder geeinigten Materie. Zu Anfang, lehrten sie, sei Gott für sich gewesen, dann aber habe er die ganze Materie in die verschiedenen Elemente verwandelt. Hierbei wird Gott als die Einheit der Materie und der bewegenden Kraft gedacht, denn er erzeugt aus sich die Materie [1]). Damit verbindet sich auch die Ansicht, daß Gott das künstlerische Feuer, aus welchem die Weltbildung hervorgehe, wie aus einem Saamen [2]). Die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente wird vom Chrysippos auch als eine Scheidung des Gegensatzes zwischen Seele und Körper beschrieben. Zuerst wenn Gott ganz Feuer sei, sei er auch ganz Leben und lebendiges Wesen; wenn aber das Feuer theilweise erlösche, verwandle er sich in das Körperartige und bestehe nun aus Körper und Seele [3]). In dieser Lehre schließen sich die Stoiker fast ganz an den Herakleitos an. Mit ihm bemerken sie, daß

1) Diog. L. VII, 136; 137.

2) Stob. ecl. I. p. 414. *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν.* Es wird hier zuerst die Rückkehr der Materie der Welt in das Feuer, dann die neue Weltbildung beschrieben.

3) Plut. de Stoic. rep. 41. *καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζωον εἶναί φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. λέγει δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας· διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν* (f. *μετέβαλεν*) *εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.* Die von Wyttenbach vorgeschlagene Aenderung des Textes verstellt den Sinn. Vergl. auch die oben ausgeschriebene Stelle Plut. adv. Stoic. 36.

in der Weltbildung das Feuer einen bestimmten Gang gehe oder ein bestimmtes Gesetz befolge, nach welchem es durch gewisse Zwischenstufen und durch bestimmte Zeiten hindurchgehend zuletzt wieder in sich selbst zurückkehren und der Weltbildung die Weltverbrennung folgen soll [1]). Als ein Feuer betrachten sie die weltbildende Kraft, weil das Feuer in sich selbst seine Bewegung hat und die allgemeine thätige Kraft ist [2]). Nach einem gewissen Gesetze des Verhängnisses lassen sie Alles in bestimmter Zeit entstehen und auch wieder vergehen, weil ihnen Alles nach einer gesetzlichen Nothwendigkeit geordnet ist und das Leben eines natürlich sich entwickelnden Thieres führt. Daher liebten sie auch, Gott mit einem Saamen der Dinge zu vergleichen, aus welchem gesetzmäßig und nach einem bestimmten, vernunftmäßig geordneten Verhältnisse aller Theile die Welt gleichsam hervorwachse. Dies ist ihr Begriff von dem vernünftigen Saamenverhältnisse (*σπερματικὸς λόγος*), welches in allen Dingen ist und nach welchem alle Dinge sind. Gott ist das vernünftige Saamenverhältniß der Welt oder er umfaßt alle vernünftige Saamenverhältnisse, welche in der Welt sich entwickeln [3]). Diese entfalten sich aber erst

---

1) Diog. L. VII, 137; 148; 156. *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* Cic. de nat. D. II, 22; 32; Plut. de pl. ph. I, 7.

2) Cic. de nat. D. II, 12; Diog. L. VII, 144.

3) Diog. L. VII, 136. *τοῦτον* (sc. *τὸν θεόν*) *σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου.* Plut. de pl. ph. I, 7. *πῦρ τεχνικὸν — — ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* Im Begriffe des *λόγος σπερματικὸς* verbinden sich die beiden Begriffe des Verhältnißmäßigen und der Vernunft, welche in *λόγος* liegen, mit dem

in der Weltentwicklung und werden aus der ursprünglichen Einheit Gottes in eine Mannigfaltigkeit ausgebreitet, weswegen die Stoiker Gott auch die Eins-Menge genannt haben sollen [1]). Die Entfaltung der Saamenverhältnisse geschieht durch die ewige Bewegung der Materie, welche Alles einem Mischtranke vergleichbar untereinander rührt und mit Nothwendigkeit gestaltet; denn nichts von den einzelnen Dingen, von dem materiellen Dasein ist in Ruhe, Alles in der That vergeht nur beständig und entsteht wieder als ein Neues nach seiner Materie [2]). So schließen sich die Stoiker auch in diesem Punkte der Lehre des Herakleitos an. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß sie die größere Ausbildung, welche durch die logische Entwicklung der Sokratischen Schulen gewonnen worden war, vor ihrem Geistesgenossen vorausbaben. Dies bemerkt man in diesem Punkte daran, daß die Stoiker das beständig Fließende in

---

Begriffe der natürlichen Entwicklung aus einem Saamen. Am ausführlichsten findet sich dieser Begriff angegeben in einem Auszuge aus dem Kleanthes b. Stob. ecl. I. p. 372. *ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσιν χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου.* Cf. Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. in. p. 112 Chart.

1) Syrian. in Arist. met. ap. Petersen p. 76. *ἓν πλῆθος.* Cf. Plut. adv. Stoic. 13.

2) Plut. de Stoic. rep. 34; adv. Stoic. 44. Der Mischtrank erinnert an eine Anekdote, welche vom Herakleitos erzählt wird.

den Dingen als die Materie derselben von dem Beharrlichen in den Dingen unterschieden, welches ihnen denn nichts Anderes sein kann, als die göttliche thätige Kraft, das wahre Wesen der Dinge, welches in Allem lebt und die Form der Dinge bildet [1]). So wußten sie auf einen genauen Unterschied zurückzubringen, was beim Herakleitos noch unbestimmt durcheinander gelaufen war. Aber es ist doch auch unverkennbar, daß sie damit nur zwei Seiten der Dinge von einander unterschieden, welche ihnen so wesentlich mit einander verbunden sind, wie die lebendige Kraft mit dem Leben. Das künstlerische Feuer ist ihnen, ganz wie dem Herakleitos, eine ewig lebendige Kraft, welche durch gewisse natürliche Perioden hindurch sich selbst verwandelt, obgleich sie immer dieselbe bleibt. Es ernährt sich die Seele der Welt und wächst immerfort, bis sie wieder alle Materie in sich verzehrt hat [2]).

So betrachteten also die Stoiker die Weltbildung als eine Periode des göttlichen Lebens, welche ihren natürlichen Anfang und ihr natürliches Ende habe. Beide aber, Anfang und Ende, sind einander gleich, denn in beiden haben sich die Materie und die thätige Kraft, das Körperartige und die Seele gänzlich geeinigt, die Mannigfaltigkeit der Dinge ist in die Einheit aufgelöst und Alles ist Gott ohne irgend

---

1) Plut. adv. Stoic. l. l. *ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ* καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτε αὐξόμενον, μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον· τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία.* Die Lücke im Text will Petersen nicht unwahrscheinlich durch *ὂν* ausfüllen.

2) Plut. de Stoic. rep. 39.

einen Gegensatz. Natürlich wird diese Rückkehr aller Dinge in Gott, welche zugleich der Anfang einer neuen Weltbildung ist, als die vollkommenste Lebensentwicklung gedacht. Die Welt zwar ist vollkommen, aber nicht ihre Theile [1]); in ihr ist der Gegensatz des Guten und des Bösen nothwendig; viele Nothwendigkeit mischt sich mit dem, was in der Welt gut ist, und so kann in der Welt das Uebel nicht fehlen [2]). Dagegen in der Weltverbrennung hört alles Uebel auf; Alles ist vernünftig und weise [3]). Da nun hiernach das Weltende immer wieder in denselben Weltanfang zurückkehrt, so war es auch folgerecht von den Stoikern gedacht, daß sie eine jede neue Weltbildung der frühern durchaus gleich sich dachten; es kehrt Alles nach demselben Gesetze wieder, nach welchem es früher sich entwickelt hatte [4]). Es scheint sich dies den Stoikern auch daran angeknüpft zu haben, daß sie die Zeit der Weltbildung nach einer astronomischen Berechnung des großen Jahres zu bestimmen suchten und daher in derselben Zu-

1) Plut. de Stoic. rep. 44.

2) Ib. c. 35; 36; 37; 44.

3) Plut. adv. Stoic. 17. *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.* Spätere Stoiker, wie Poseidonios, sprechen von der Weltverbrennung wie von einer Auflösung aller Dinge in das Leere; dies scheint aber eine Misdeutung der ältern Lehre zu sein, deren Gründe wir nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. II, 9; Stob. ecl. I. p. 390; Euseb. pr. ev. XV, 40. Wahrscheinlich beschrieben die ältern Stoiker die Weltverbrennung als eine Verdünnung der Materie. Phil. de incorr. mundi 19 p. 507 Mang.

4) Nemes. de nat. hom. 38 p. 147 f.; Numenius ap. Eus. pr. ev. XV, 18; Chrysipp. ap. Lactant. div. inst. VII, 23.

sammenstellung der Gestirne die Weltverbrennung und die neue Weltbildung eintreten ließen, in welcher sie früher geschehen war *). Hiernach erscheint also die beständige Erneuerung der Welt in der That als ein vollständiger Kreislauf, welcher von den Stoikern wohl nur daraus gerechtfertigt werden konnte, daß Gott als ein lebendiges Wesen in beständiger Lebensthätigkeit aus sich sein vollkommenes Leben entwickelnd und eben dasselbe wieder in sich zurücknehmend gedacht werden müsse.

In dieser Vorstellungsweise konnten nun aber die Stoiker auch die Schwierigkeit nicht verkennen, welche allen Systemen gemeinschaftlich ist, die das Werden der Welt als das Leben Gottes zu begreifen streben, nemlich zu erklären, wie die Unvollkommenheiten, die Mängel, das Uebel und das Böse in der Welt mit dem vollkommenen Leben Gottes bestehen könnten. Daher beschäftigten sie sich auch sehr fleißig mit dieser Aufgabe, ohne sie doch in der That lösen zu können. Bei allem dem, was sie hierüber vorbringen, ist es Voraussetzung, daß Gott seinem Wesen nach nothwendig in die Weltbildung, d. h. in die Sonderung unterscheidbarer Zustände eingehen müsse. Daraus ergeben sich denn natürlich entgegengesetzte Kräfte in der Welt, welche alle nur ein beschränktes Maaß des Seins haben und mithin unvollkommen sind. Die Theile der Welt, wie schon erwähnt, sind nothwendig unvollkommen, eben weil sie nur Theile sind; aber nur im Einzelnen betrachtet, erscheint uns etwas mangelhaft, unschön oder fehlerhaft in der Welt, wenn wir es dagegen in seinem Zu-

---

*) Nemes. l. l.; Numenius ap. Eus. pr. ev. XV, 19.

sammenhange mit dem Ganzen betrachten, zeigt es sich uns als nothwendig und einen bestimmten Nutzen habend, ohne welchen die Welt nicht vollkommen sein würde. So enthält eine Komödie lächerliche und an sich schlechte Stellen, welche aber doch im Ganzen eine gewisse Anmuth haben [1]). Die Vorsehung Gottes hat nicht Krankheit, Krieg und andere Uebel gewollt, aber diese sind entstanden in Folge der Güter, welche Gott in der Welt verwirklichen wollte und welche ohne diese Folgen nicht möglich waren [2]). Einiges Uebel geschieht den Bösen zur Bestrafung, anderes auch den Guten nach einer anderen Einrichtung, welche aber der Gesammtheit der Welt zum Vortheile gereicht [3]). So hat Gott aus Gutem und Bösem ein Verhältniß zusammengefügt, in welchem das Häßliche schön und das Widerwärtige befreundet wird [4]). Hierbei sahen die Stoiker besonders auf das sittlich Böse in der Welt, welches sie als ein wahres Böses anerkennen mußten; aber auch von diesem behaupteten sie, daß es gut sei für das Ganze und für die Vollkommenheit der Welt nicht entbehrt werden könne. Zwar will Gott auch das sittlich Böse nicht; Chrysippos

1) Plut. adv. Stoic. 14; cf. de Stoic. rep. 21; 44. Der Hauptsatz ist: *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.* Was ich Stellen übersetzt habe, heißt im Original *ἐπιγράμματα.*

2) Gell. VI, 1; Plut. de Stoic. rep. 21; 44.

3) Plut. ib. 35.

4) Cleanth. hymn. 18 f. *ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι*
καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·
ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

streitet sogar, man möge Gott nicht etwa als dessen Mitursache ansehen, weil das Gesetz nicht als Mitursache der Uebertretungen gelten könne [1]); aber Gott will doch das, dessen nothwendige Folge das Böse ist; auch der Böse folgt dem Verhängnisse wider seinen Willen und das Laster ist nothwendig, damit die Tugend sein könne. Das Böse geschieht nicht unnütz für das Ganze, denn ohne das Böse würde das Gute nicht sein [2]), und daher ist es weder möglich, noch würde es gut sein, das Laster überhaupt wegzuschaffen [3]). Um dies zu beweisen, beriefen sich die Stoiker auf den Grundsatz, welchen auch Herakleitos, doch mehr in physischer Rücksicht vertheidigt hatte, daß Nichts ohne seinen Gegensatz sein könne, Gutes also auch nicht ohne Böses [4]). Gerechtigkeit könne nicht geübt werden, wenn nicht auch Unrecht wäre; Tapferkeit könne nicht ohne Feigheit, Wahrhaftigkeit nicht ohne Lüge und so keine Tugend ohne ihr entgegenstehendes Laster sein; wenn nicht Gutes und Böses wäre, so würde es keine Unterscheidung des

---

1) Plut. de Stoic. rep. 33.

2) Chrys. ap. Plut. adv. Stoic. 13. *ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ λοιπὰ συμπτώματα ἔχει ὅρον· γίνεται γὰρ αὐτή πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἵνα οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* De Stoic. rep. 35, wo dasselbe Fragment mit einigen Abweichungen gelesen wird.

3) Chrys. ib. 36.

4) Gell. l. l. Nihil est prorsus istis, inquit (sc. Chrysippus), imperitius, nihil insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero.

Guten und des Bösen geben und mithin auch keine praktische Einsicht [1]).

Es scheint in der That, daß diese Erklärungen die Stoiker doch nicht ganz befriedigten. Sie können auch nur insofern von irgend einer Bedeutung sein, als dabei die Voraussetzung gilt, daß der lebendige Gott in der Nothwendigkeit sich findet, in den Wechsel entgegengesetzter Lebensthätigkeiten einzugehen. Daß dies von den Stoikern nicht ganz übersehen wurde, scheint uns aus einer merkwürdigen Aeußerung des Chrysippos hervorzugehen. Denn dieser sah sich gedrungen, bei der Betrachtung des Uebels in der Welt zuzugeben, daß auch viel Nothwendigkeit eingemischt sei in die Weltbildung [2]), und darauf scheint er es zurückgebracht zu haben, daß in der vollkommenen Welt wohl auch Manches nebenbeifiele, wie in einer guten Hauswirthschaft wohl einige Hülsen oder Körner verloren gingen, oder daß sogar böse Dämonen über die Menschen Gewalt ausübten [3]). Erinnern wir uns nun, wie in den Lehren des Aristoteles und des Platon das Nothwendige dem Guten, das Materielle der Vernunft entgegengesetzt wird, so können wir wohl nicht daran zweifeln, daß auch Chrysippos in einer ganz ähnlichen Weise hier den Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Guten auffaßte. Zwar strebten die Stoiker dahin, die materielle Ursache ganz mit der thätigen Kraft Gottes zu verschmelzen, um nur einen Grund aller Dinge anerkennen zu dürfen, aber

---

1) L. l.; Plut. adv. Stoic. 16; 17.

2) Plut. de Stoic. rep. 37. *φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμίχθαι.*

3) L. l.

gewissermaaßen waren sie doch genöthigt, wie wir gesehen haben, das Göttliche, das wahrhaft Vollkommene, die ewige und unbeschränkte Kraft von dem Leidenden und Unvollkommenen zu unterscheiden, und indem sie das Letztere in den Begriff der Materie zusammenfaßten, erschien ihnen das Ganze nur als ein materieller Gott, welcher der Nothwendigkeit des Leidens in sich und aus sich selbst unterworfen ist. Da tritt denn wohl der Gedanke hervor, der Künstler der Welt könne nicht seine Materie verändern [1]), und dies ist die Nothwendigkeit, welche das Böse und jede Unvollkommenheit in der Welt erzeugt. Im Allgemeinen ist sie darin gegründet, daß Gott die veränderliche Materie, welche sein Wesen ist, in beständigen Verwandlungen umherführen muß und daher nicht in der vollkommenen Entwicklung seiner Kraft, in der Weltverbrennung, bleiben kann, sondern von ihr zur Weltbildung, zur Trennung der Gegensätze, welche Gutes und Böses entgegenstellt, fortschreiten muß. Erst von diesem Punkte aus wird man die Bedeutung, welche den Stoikern ihre Nothwendigkeit, ihr Verhängniß hat, völlig überblicken können. Es ist nicht allein darin begründet, daß Alles in der Welt in ursachlichem Zusammenhange steht und das Einzelne vom Ganzen, das Spätere vom Frühern abhängig ist [2]), sondern es hat auch seinen Grund in dem Wesen oder in der Materie Gottes. Gott suchten zwar die Stoiker als den Grund des Verhängnisses und mit dem Verhängnisse

1) Senec. de prov. 5. Non potest artifex mutare materiem.

2) Plut. de pl. ph. I, 27; 28; de Stoic. rep. 23; Gell. VI, 2.

Eins zu denken; sie wollten also nicht zugeben, daß er unter dem Verhängnisse stehe; allein in der That stellten sie sich doch die ganze Weltbildung in einer Weise vor, welche die Naturnothwendigkeit seiner Materie als das oberste Gesetz für alles Werden betrachtet, und Gott selbst erscheint als diesem Gesetze unterworfen, inwiefern seine vernünftige Kraft von seiner Materie abhängig ist. Sein Wesen ist ein Saame der Welt; seine Entwicklung, sein Leben geht den nothwendigen Gang, in welchem ein natürlicher Saame sich entwickelt, und darin mischt sich denn auch als ein Nothwendiges mit ein, daß er durch unvollkommene Zustände des Gegensatzes und des Streites seiner Kräfte gegen einander hindurchgehend zu seiner Vollendung gelangen soll.

Dies werden wir um so mehr bestätigt finden, jemehr wir in das Einzelne ihrer Naturlehre eingehen. Doch haben wir über dieses nur wenig zu bemerken. Der allgemeine Gang ihrer Naturforschung muß aus der Betrachtung ihrer obersten Grundsätze uns meistens klar sein; nur Einiges haben wir ins Auge zu fassen, was als Folgerung und theilweise Erweiterung daran sich anschließt. Denn in die einzelnen Untersuchungen über die Natur drangen die Stoiker nicht tief ein, wie schon früher bemerkt. Ihr Führer hierin ist meistens Aristoteles, welcher in diesem Gebiete fast Alles erschöpft zu haben schien und den Spätern überhaupt als Führer in demselben galt. Nur in wenigen Punkten wichen sie von ihm ab, welche zu sehr von dem eigenthümlichen Geschmacke der peripatetischen Philosophie waren; in diesen aber folgten sie zuweilen dem Platon, zuweilen der gewöhnlichen Meinung, oder wurden auch ge=

nöthigt, ihrer allgemeinen Lehren wegen etwas Neues zu wagen.

Da sie die Welt als das Leben Gottes oder als Gott selbst betrachteten, dabei aber in ihr den Gegensatz der einzelnen Dinge gegen einander fest hielten, so war es natürlich, daß sie auch einzelne Wesen in der Welt von besonders hervorragender Kraft als göttliche Wesen verehrten. Sie sprachen in einer ähnlichen Weise wie Platon von gewordenen Göttern und schlossen sich noch näher als dieser an die vielgötterischen Vorstellungen ihres Volkes an. Je mehr in ihrer Zeit leichtsinnige Zweifel- oder Streitsucht gegen die Volksreligion sich verbreitet hatte, genährt durch die Lehren der Skeptiker, der Epikureer und der neuern Akademiker, der natürlichen Gegner der Stoiker, umsomehr mochten diese sich gedrungen fühlen, die geschichtliche Grundlage ihrer Volksgesinnung in Schutz zu nehmen und damit auch ihren Zöglingen Ehrfurcht einzuflößen vor den höhern Gewalten, welchen der Mensch unterworfen ist. Sie thaten dies, indem sie zwar nicht eben Alles, was die Meinungen des Volkes über die Götter und ihre Verehrung verlangten, im wörtlichen Sinne billigten, aber doch das ihrer Meinung nach Wesentliche der alten Religion beibehielten und in ihrem Sinne deuteten, über die zufälligen Formen der Gottesverehrung aber und über ihre Bedeutung ein freieres Urtheil sich erlaubten. So verwarf Zenon die Verehrung der Bilder und der Göttertempel, denn ihnen wohne nichts Heiliges bei, als Werken schmutziger Kunst *). Dagegen sei die allgemeine Meinung der Menschen, welche

*) Clem. Alex. strom. V. p. 584.

Götter annehmen und Göttererscheinungen, nicht gering zu achten, und diese Meinung suchten sie denn auch mit ihren physischen Lehren in Uebereinstimmung zu bringen. Viele der Volksgötter werden von ihnen auf die größern Weltkörper gedeutet, auf die Sonne und den Mond und die Gestirne, andere auf die Elemente, auf die Jahreszeiten und andere Naturerscheinungen, selbst auf Menschen, welche Unsterblichkeit erlangt haben, auf Tugenden oder Künste, welche den Menschen großen Nutzen bringen, wobei wir uns erinnern müssen, daß ihnen alle solche Dinge Körper und lebendige Kräfte sind; alle Götter dieser Art betrachteten sie aber nur als Götter in einem niedern Sinne; es sind gewordene, es sind vergängliche Götter; alle kehren in der Weltverbrennung in ihren gemeinsamen Ursprung zurück, in den obersten Gott Zeus, die Quelle alles Lebens, welcher nicht geworden und nicht vergänglich ist [1]). So suchten die Stoiker durch eine freie Auslegung die alte Götterlehre und ihre Fabeln zu retten. Es ist klar, daß sie hierin nicht, wie man gemeint hat, von der Furcht vor Verfolgung geleitet wurden, sondern von einer heiligen Scheu vor dem Glauben ihres Volkes, daß sie aber auch diesen Glauben in ihrem Sinne zu deuten sich für berechtigt hielten [2]). Daher erblicken wir in ihren Ansichten über Religion nur einen erkünstelten Glauben, wie er in solchen Zeiten sich zu erzeugen pflegt, welche der alten Einfalt der unmittelbaren Ueberzeugung sich wieder nähern

---

1) Plut. de Stoic. rep. 38; de plac. ph. I, 7; Cic. de nat. D. I, 14; 15; II, 23; Diog. L. VII, 147.

2) Cic. de nat. D. II, 24. Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.

möchten, weil in ihnen noch ein Gefühl für die Kraft dieser Zeiten ist, welche aber doch nur durch das Mittel wissenschaftlicher Betrachtung ihr Bedürfniß des Glaubens sich nachzuweisen vermögen und dadurch auch ein Streben nach Befriedigung, aber nicht die Befriedigung selbst gewinnen. Eben deswegen wurden die Stoiker in dieser Richtung auch zur Vertheidigung manches Aberglaubens geführt, welcher mit der Rettung der Vielgötterei sich verbinden mußte und mit ihren philosophischen Ansichten sich verbinden ließ. So vertheidigten sie die Wahrheit der Göttersprüche, die Wahrsagekunst, die Traumdeutung, über welche Dinge Chrysippos weitläuftige Werke schrieb [1]), so wie er auch den Glauben an gute und böse Dämonen in Schutz nahm [2]).

Wenn die Alten die Welt als ein Werk Gottes betrachteten, so pflegte bei ihnen der Gedanke nicht zu fehlen, daß sie auch eine schöne Gestalt und eine schöne Ausbildung ihrer Theile erhalten haben werde. Diesem Gedanken folgten die Stoiker, wenn sie Gott oder die Natur als ein künstlerisches Feuer sich vorstellten. Denn die Kunst, welche sie ihm zuschrieben, ist eine Kunst nicht nur für den Nutzen, sondern auch für die Schönheit [3]). Wir müssen gestehen,

---

1) S. Baguet §. 84; 91; 92.

2) Diog. L. VII, 151; Plut. de def. orac. 17; de Stoic. rep. 37.

3) Cic. de nat. D. II, 22. Talis igitur mens mundi cum sit, — — haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

daß sie diesen Gedanken nicht immer auf eine geschmackvolle Weise sich anschaulich zu machen suchten, — der Geschmack ihrer Zeit war nicht rein — wenigstens gehört es zu den Schroffheiten ihrer Darstellungsart, wenn Chrysippos sagte, die Natur habe aus Liebe zur Schönheit und Mannigfaltigkeit den Pfau gebildet nur seines Schwanzes wegen [1]), so wie er auch wohl mit andern Stoikern zu behaupten pflegte, das Schwein sei nur zum Opfer und zum Essen vorhanden und eine Seele habe es statt des Salzes erhalten, damit es nicht faule [2]). Mehr im Allgemeinen wurde dieser Grundsatz von ihnen verfolgt, indem sie auf die Mannigfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen aufmerksam machten. Die Schönheit nemlich des Körpers bestehe in der Verhältnißmäßigkeit der Glieder eines Ganzen [3]); sie setze also Mannigfaltigkeit der Glieder voraus; und je größer diese Mannigfaltigkeit bei der Uebereinstimmung zu einem Ganzen ist, scheinen die Stoiker gedacht zu haben, um so größer werde auch die Schönheit sein. Daher ist ihnen die größeste Mannigfaltigkeit in den Erzeugnissen der Natur ein Beweis ihrer Schönheit. Wahrscheinlich von der Ansicht ausgehend, daß der durchgängige ursachliche Zusammenhang unter den Dingen in der Welt überall verschieden wirkend auch eine gänzliche Verschieden-

---

1) Plut. de Stoic. rep. 21.

2) Cic. de nat. D. II, 64. Andere Stellen s. b. Baguet p. 182 f.

3) Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 159. ἡ δ' ἐν τοῖς μέλεσι συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία κάλλος ἢ αἶσχος. Ib. p. 162.

heit unter den Dingen hervorbringen müsse, nahmen sie an, daß kein Ding einem andern gleich sein könne, und dies sei eben die unübertreffliche Kunst der Natur, daß sie in allen ihren Erzeugnissen sich niemals wiederhole [1]). Die Uebereinstimmung der Theile, welche zur Schönheit verlangt wird, mochten die Stoiker in der Kugelgestalt der Welt ausgedrückt finden [2]).

Auch darin stimmt die Naturlehre der Stoiker mit den Ansichten der frühern Sokratischen Schulen überein, daß sie nach dem Zwecke der weltlichen Erscheinungen forscht und von ihm im höchsten Sinne Alles abhängig macht. Nur noch bestimmter und mehr auf einen Mittelpunkt aller Zwecke dringend verfolgten sie diese Ansicht. Sehr in das Einzelne eingehend und mehr als wünschenswerth suchten sie zuerst auseinander zu setzen, wie die Pflanzen nur zur Nahrung der Thiere, die Thiere wieder nur für den Menschen vorhanden wären. So diene das Pferd dem Menschen zum Tragen, der Hund zum Jagen, Löwen und Bären zur Uebung der Tapferkeit; der Mensch gebrauche daher alle Thiere zu seinem Nutzen, ohne ihnen Unrecht zu thun. Dann aber fanden sie wieder, daß der Mensch nur der Götter wegen sei, sie zu betrachten und ihnen nachzuahmen; er sei nicht seiner selbst wegen, noch das Vollkommene, ob-

---

1) Cic. ac. II, 18; 26. Stoicum est, — — nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum. Senec. ep. 113. Inter caetera, propter quae mirabile divini artificis ingenium est, hoc quoque existimo, quod in tanta copia rerum nunquam in idem incidit; etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt.

2) Plut. de pl. ph. I, 6; II, 2; Diog. L. VII, 140.

gleich ein Theil des Vollkommenen. Endlich die Götter selbst sind den Stoikern auch nicht ein jeder für sich seinetwegen allein, sondern alle sind ihrer Gemeinschaft und Gesellschaft wegen unter einander, d. h. alle sind nur für den obersten Gott, für die Welt, welche alle umfaßt und allein vollkommen und ihrer selbst wegen ist [1]. Wir können in dem Sinne der Stoiker hinzusetzen, daß so wie die einzelnen lebendigen Dinge aus einem unvollkommenen Zustande zu einer höhern Entwicklung allmälig emporwachsen [2], so auch die Welt oder Zeus allmälig vollkommner wird und daß als der Zweck ihrer Entwicklung zuletzt die Weltverbrennung anzusehen ist, in welcher Zeus alle Dinge gleichsam wie seine Nahrung wieder in sich auflöst [3]. Deutlich genug spricht sich hierin die Hauptrichtung der stoischen Lehre aus, welche darauf ausgeht, das Einzelne gänzlich in das Allgemeine aufgehen zu lassen.

Bei der Betrachtung des Einzelnen in der Natur sehen wir aber, wie schon früher bemerkt, sehr deutlich, wie die Stoiker dem Materiellen in der Natur eine große Gewalt beilegten. Dies zeigt sich schon darin, daß sie als die erste natürliche Bewegung der Welt die Bewegung nach der Mitte

1) Porphyr. de abstin. III, 20; Cic. de nat. D. II, 14. Scite enim Chrysippus ut clipei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum caetera omnia aliorum causa esse generata etc. De fin. III, 20. Praeclare enim Chrysippus, caetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine injuria. Stob. ecl. I. p. 444.

2) Cic. de nat. D. l. l.

3) Plut. de Stoic. rep. 39. *τὸν Δία φησὶν (Χρύσιππος) αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ.*

setzten [1]), wobei offenbar die Vorstellung von der Wirksamkeit der Schwere in der Materie zum Grunde liegt. Noch mehr aber wird dasselbe bemerkbar in ihrer Lehre von den Elementen. Unter Elementen verstanden sie die einfachsten Beschaffenheiten der Körper, in welche das Grundwesen zuerst sich verwandelt und in welche auch die Dinge zuletzt wieder zurückkehren, ehe in der Weltverbrennung Alles wieder in eine Einheit sich auflöst [2]). Solcher Elemente aber nahmen sie vier an, das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde; der Aristotelische Aether war ihnen dasselbe mit dem Feuer, weil sie die Verschiedenheit der Elemente nicht auf die verschiedenen natürlichen Bewegungen, sondern auf die verschiedenen sinnlichen Beschaffenheiten zurückführten; denn das Feuer ist ihnen das Warme, die Luft das Kalte, das Wasser das Nasse und die Erde das Trockne [3]). Es geht schon aus dieser Ableitung hervor, daß von ihnen das elementarische Feuer von dem künstlerischen Feuer, welches nicht Element, sondern Grund aller Elemente ist, unterschieden wurde; denn dies hat keine bestimmte Beschaffenheit; es wird von den Stoikern mit der thierischen Lebenswärme verglichen, welche heilsam Alles erhalte, ernähre und wachsen lasse, während das elementarische Feuer Alles ver-

---

1) Plut. de Stoic. rep. 44. Daß Chrysippos hierbei annahm, die Welt sei in der Mitte des unendlichen leeren Raums, während er sonst zugestand, das Unendliche habe keine Mitte, scheint nur eine Unschicklichkeit in der Darstellung zu sein. Vergl. Plut. de def. orac. 28.

2) So ist die Definition zu verstehen b. Diog. L. VII, 136. *ἔστι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.*

3) Diog. L. VII, 137.

zehre und auseinandertreibe, was es ergreife [1]). Die Erzeugung der Elemente aus dem künstlerischen Feuer sahen nun aber die Stoiker als einen natürlichen und nothwendigen Verlauf an. Das Feuer verwandelt sich durch Verdichtung in die Luft, dann noch mehr verdichtet wird es Wasser und von diesem aus entsteht dann weiter zum Theil durch Verdichtung die Erde, zum Theil durch Ausdampfung und Verdünnung die Luft, welche noch mehr verdünnt wieder Feuer wird [2]). Es wird diese Verwandlung eingeleitet, indem das Mittlere der Welt zuerst gleichsam einen Niederschlag bildet und dann seine Wirkung weiter verbreitend das Angrenzende auslöscht, worauf aber der entgegenstehende Umkreis feuriger Natur wieder entgegenzuwirken beginnt und dadurch die ganze Welt bildet [3]). Es erhalten auch diese Elemente einen bestimmten Ort in der Welt nach den gewöhnlichen Vorstellungen der Griechen, die Erde in der Mitte, mehr nach dem Umkreise der Welt zu das Wasser, dann die Luft, bis zuletzt das Feuer Alles

---

1) Cic. de nat. D. II, 15; Plut. de pl. ph. I, 6; Stob. ecl. I. p. 312 sq. Dieser Gegensatz scheint nicht immer festgehalten worden zu sein, wenigstens sehen wir ihn in der folgenden Erklärung der elementarischen Bildung vernachlässigt, vielleicht durch Schuld der Berichterstatter. Chrysippos nannte das, worin die Welt sich auflöse, αὐγή, Kleanthes φλόξ. Philo de incorr. mundi 18 p. 505. Damit scheint es auch zusammenzuhängen, daß Chrysippos den Aether für das ἡγεμονικὸν in der Welt hielt, denn alles dies sind wahrscheinlich Ausdrücke, welche einen Unterschied des göttlichen und des elementarischen Feuers anzeigen sollen.

2) Diog. L. VII, 142; Plut. de Stoic. rep. 41.

3) So etwas enthält der verworrene Bericht nach dem Kleanthes. Stob. ecl. I. p. 372.

umfaßt[1]). In dieser Vorstellung ist wieder der Begriff der Schwere, welcher an den Begriff der größern und geringern Dichtigkeit sich anschließt, der bestimmende Grund. Das Feuer und die Luft werden ihrer Leichtigkeit wegen nothwendig nach oben geführt, Erde und Wasser aber ihrer Schwere wegen nach unten[2]). An die Aristotelische Lehre schließt es sich an, daß Feuer und Luft als das Warme und Kalte die wirksamen Gründe in der Welt, Erde und Wasser dagegen unthätig sein sollen[3]), welche Ansicht jedoch wohl nur durchgeführt werden konnte, indem angenommen wurde, daß die Körper wenigstens auf unserer Erde nicht reine Elemente sind, sondern die einfachen Beschaffenheiten gemischt enthalten[4]). Dies scheint auch Voraussetzung in der Lehre, welche den Stoikern eigenthümlich ist, gewesen zu sein, daß Luft und Feuer allen Körpern ihre bestimmten Eigenschaften geben und einen jeden Körper durch eine gewisse Spannung zu einer besondern Einheit zusammenhalten, deswegen auch die Verwandlung der Elemente in einander bewirken[5]). Hiernach er-

---

1) Diog. L. VII, 137.

2) Plut. de pl. ph. I, 12; Plut. de Stoic. rep. 42.

3) Nemes. de nat. hom. 5 p. 72.

4) Senec. qu. nat. III, 10.

5) Plut. de Stoic. rep. 43. *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησι (Χρύσιππος)· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα. καὶ τοῦ ποιον ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀὴρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι.* — — *τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Adv. Stoic. 49. *γῆν μὲν γαρ ἴασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὐτὰ συν-*

scheinen also die Luft und das Feuer in einem bestimmten Gegensatze gegen die beiden übrigen Elemente und gewissermaaßen als Eins, indem sie die thätige Kraft bezeichnen, welche verbindet und Leben in der übrigen an sich leblosen Materie hervorbringt. Es ist nicht schwer zu bemerken, wie dies mit den allgemeinen Grundsätzen der Stoiker zusammenhängt. Wenn sie die Elemente als gewisse Abstufungen der Verdichtung und Verdünnung der Materie betrachteten oder gleichsam als bestimmte Abschnitte in der Umwandlung des Feuers, so konnten sie nicht wohl darauf ausgehen, sie für die reinen und einzigen Bestandtheile irgend eines Dinges auszugeben. Sie mußten sie nur als die hervortretendsten Grade in der Entwicklung des ganzen Lebens der Welt ansehen, aber unzählige Mittelstufen zulassen, in welchen weder Feuer noch Luft, weder Wasser noch Erde ist, sondern eine vollkommene Mischung zweier zunächst an einander grenzenden Elemente *). Hier war denn besonders der höchste und der niedrigste Punkt in der Entwicklung des Lebens zu bezeichnen, welche aber wirklich in der geordneten Welt nicht rein vorkommen, sondern der höchste nur in der Weltverbrennung, der niedrigste, wie

---

ἔχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν εὐτακτικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. — — ἀλλὰ τὴν ὕλην ὁ ἀὴρ ὧδε μὲν συναγαγὼν καὶ πυκνώσας γῆν ἐποίησεν, ὧδε πάλιν δὲ διαλυθεῖσαν καὶ μαλαχθεῖσαν ὕδωρ.

*) Nach den Stoikern würde dies eine Mischung sein, welche sie mit dem Namen σύγχυσις bezeichneten. Alex. Aphr. de mixt. fol. 142 a; Stob. ecl. I. p. 378.

man annehmen möchte, in der allgemeinen Auflösung der Welt in Wasser [1]); die mittlern Zustände dagegen, welche in der Welt sind, konnten alsdann nach dem Uebergewichte bald als Luft oder Feuer, bald als Erde oder Wasser bezeichnet werden, jene als der reinen Lebenskraft sich nähernd, diese als dem untergeordneten Gebiete des Leidenden angehörig, aber doch immer so, daß beide Gegensätze nicht rein in den Dingen abgeschieden sind, sondern die belebende Luft und das belebende Feuer die beiden übrigen Elemente durchdringen.

Die vier Elemente dachten sich die Stoiker der Reihe nach in bestimmten Sphären über und unter einander geordnet in derselben Weise wie Aristoteles und Platon, von welchen sie auch die Lehre sich aneigneten, daß von obenher die Bewegung sich fortpflanze, von den Fixsternhimmel auf die Planeten, von den Planeten auf die Erde sich verbreitend. Alle diese Sphären aber sollen nicht ganz rein elementarischer Natur sein [2]). In dieser Lehre gehört den Stoikern nichts Wesentliches eigenthümlich an. Auch in der Lehre von den einzelnen Dingen auf der Erde schließen sie sich meistens an den Aristoteles und die frühern Vorstellungsweisen an und nur in den Ausdrücken suchen sie

---

1) Diog. L. VII, 141. *καὶ ὁ κόσμος δέ* (sc. *ἐπιδεκτικὸς τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς*). *ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.*

2) Stob. ecl. I. p. 446; 448 Diog. L. VII, 144 ff. Nach dem Poseidonios soll die Sonne reines Feuer sein; dies ist aber vielleicht nur relativ zu nehmen; nach dem Antipatros ist nicht einmal das Wesen Gottes ohne Mischung der Luft. Diog. L. VII, 148. Nach dem Chrysippos durchdringt der reinste Aether die ganze Mischung der Welt. Ib. 139.

Einiges genauer zu fassen. Hierher gehören ihre Unterscheidungen zwischen den unbelebten Dingen, den Pflanzen und den Thieren. Alle einzelne Dinge sind Mischungen aus den Elementen; diese durchdringen sich in den Dingen und bilden Verbindungen (*κρᾶσις*), in welchen die einfachen Bestandtheile doch ihre Natur bewahren [1]). Die unbelebten Dinge, wie Steine, Holz und dergleichen, werden in solcher Verbindung zusammengehalten allein durch die Einheit ihrer Beschaffenheit; sie sind nur von einer Eigenschaft, welche ihnen die Spannung der innerlich sie durchdringenden Luft giebt, und nur durch diese Eigenschaft sind sie Eins. Dagegen die Pflanzen bilden schon eine Zusammensetzung aus mehrern der Eigenschaft nach verschiedenen Theilen. Das, was die Einheit dieser Theile zusammenhält, wollten die Stoiker nicht Seele, sondern Natur genannt wissen. Die Thiere sodann bilden Einheiten, welche durch eine inwohnende Seele zusammengehalten werden [2]); diese Seele aber ist eine feinere, wärmere und trocknere Luft als die Natur in dem zuvor angegebenen

1) Stob. ecl. I. p. 376; Alex. Aphrod. l. l.

2) Sext. Emp. adv. math. IX, 81. *τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς. καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα.* Galen. de Hipp. et Plat. plac. VI. p. 184. Das, was *ψιλὴ ἕξις* heißt, wird in andern Parallelstellen *μία ἕξις*, doch im Gegensatze gegen solche Dinge, welche nur Sammlungen sind, genannt. Sext. Emp. adv. math. VII, 102; IX, 78 c. not. Fabric. Philo. leg. alleg. II, 7 p. 71. gebraucht diese Lehre, ohne die Stoiker zu nennen; wenn er aber sagt: *ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη*, so scheint dies unvollständig zu sein, denn die Bewegung des Pflanzenartigen wird doch wohl als eine innere vorausgesetzt.

engern Sinne des Wortes [1]). Man muß bemerken, daß in dieser Eintheilung ein Gradunterschied angedeutet wird, und zwar von solcher Art, daß der niedere Grad in dem höhern immer mit eingeschlossen ist; so ist die Eigenschaft in der Natur, die Natur in der Seele enthalten [2]). Die höchste Spitze dieser gradweisen Ausbildung ist zuletzt die vernünftige Seele, welche nicht nur den Menschen, sondern auch die ganze Welt zusammenhält; sie ist nothwendig in der Welt, weil es in ihr eine vernünftige Seele giebt und das eine Glied des Gegensatzes nicht ohne das andere sein kann [3]).

In der Lehre von der Seele bilden sich alle Bestrebungen der stoischen Physik gleichsam im Kleinen ab. Zuerst, wie die Stoiker alle Dinge für körperlich hielten, so auch die Seele. Außer den Gründen, welche im Allgemeinen für die Körperlichkeit aller Dinge gelten, führten die Stoiker für die Körperlichkeit der Seele noch besondere Gründe an, von welchen die bedeutendsten auf die Verbindung zwischen Körper und Seele sich berufen. Zwischen beiden nemlich findet Leiden und Thun statt; die Seele berührt den Körper und im Tode wird sie von ihm getrennt, ein Unkörperliches aber kann ein Körperliches nicht berühren, noch von ihm getrennt werden, mithin muß die Seele

1) Plut. de Stoic. rep. 41. *αὐτὸς δὲ* (sc. *Χρύσιππος*) *πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται.* Galen. q. anim. mor. sequ. corp. temp. 4 p. 449.

2) Sext. Emp. adv. math. IX, 84. *καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο.* Cf. Phil. l. l.

3) Plut. de solert. an. 2; cf. ib. 6.

körperlich sein [1]). Je vortrefflicher ihnen nun die Seele war, um so ähnlicher mußten sie dieselbe auch dem Feuer finden. Daher nannten sie die Seele Feuer oder auch warmen Hauch und warme Luft oder Ausdampfung (*ἀναθυμίασις*) [2]), wobei offenbar die Ansicht zum Grunde lag, daß die Seele der einzelnen Dinge zwar nicht der vollkommenen Natur des höchsten Gottes gleich komme, aber doch ihr zumeist sich nähere. Die Verbindung der Seele mit dem Körper wird von ihnen als eine Verbindung (*κρᾶσις*) zweier ihren Eigenschaften nach bleibender Körper betrachtet, welche einander in allen ihren Theilen durchdringen [3]), so wie die ganze Welt von der Weltseele durchdrungen wird, von der die einzelne Seele selbst nur ein Theil ist [4]). Es war der ganzen Ansicht der Stoiker gemäß, daß sie der einzelnen Seele als einem solchen Theile der Weltseele nicht Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes beilegten; es blieb ihnen aber frei, da

---

1) Nemes. de nat. hom. 2. p. 34. *Χρύσιππος δέ φησιν, ὅτι ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

2) Cic. de nat. D. III, 14; Tusc. I, 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur. Diog. L. VII, 157. *Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς — — πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* Plut. de pl. ph. IV, 3; Galen. de Hipp. et Plat. plac. II. p. 110.

3) Themist. de anima fol. 68 a. *Ζήνωνι κέκρασθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχήν.* Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III. p. 112. *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι.*

4) Diog. L. VII, 156.

sie dieselbe doch als eine eigene Art des Körpers betrachteten, anzunehmen, sie werde noch nach dem Tode fortdauern und erst in der Weltverbrennung in das Ganze, ihren allgemeinen Ursprung, aufgelöst werden. Wie wenig übrigens diese Annahme von ihrem Standpunkte aus festgestellt werden konnte, sieht man aus der Verschiedenheit der Meinungen, welche über diesen Punkt bei den Stoikern herrschten. Einige, unter welchen Kleanthes, nahmen an, alle Seelen würden nach dem Tode fortleben, nur die schwächeren schwächer, wahrscheinlich um dem Bösen auch ihre Strafe nicht zu schenken; Chrysippos dagegen meinte, nur die stärkern Seelen der Weisen würden den Tod überdauern [1]).

Wenn nun die Stoiker ferner in das Einzelne der Seelenerscheinungen eingingen, so zeigte sich dabei ihr eigenthümlicher Standpunkt in der Philosophie auf doppelte Weise, theils indem sie Alles auf eine höchste Kraft zurückzuführen strebten, theils indem sie von der andern Seite neben dieser eine Mannigfaltigkeit von Kräften bestehen ließen, welche von der Einheit gewissermaaßen abgesondert sind und von ihr ohne Unterabtheilungen oder vermittelnde Glieder nur in einem allgemeinen Verhältnisse verbunden werden. Auf eine allgemeine Kraft führten die Stoiker die Seelenerscheinungen zurück, indem sie eine herrschende Kraft (*ἡγεμονικόν*) in der Seele setzten, welche als die Quelle aller Seelenthätigkeiten angesehen werden müsse [2]). Eine solche anzunehmen werden sie natürlich

1) Diog. L. VII, 156; 157; Plut. de pl. ph. IV, 7; Arius Didym. ap. Eus. pr. ev. XV, 20.

2) Sext. Emp. adv. math. IX, 102. *πάσης γὰρ φύσεως*

getrieben, indem sie die Einheit der Seele festzuhalten streben. Dem Chrysippos ist daher auch die herrschende Kraft der Seele dasselbe, was das Ich ist [1]). Sie ist nach der Erklärung der Stoiker das, was über die Empfindung und über den Trieb herrscht [2]), über die Empfindung nemlich als über die Quelle der Erkenntniß und über den Trieb als über die Quelle des Begehrens und des Handelns. Daher sahen sie das Herrschende in der Seele auch als den Verstand (*διάνοια*) und den Grund der Rede und eines jeden Denkens und Zustimmens bei irgend einer Rede, so wie eines jeden Entschlusses an [3]). Sie stritten hierin gegen den Platon und den Aristoteles, inwiefern diese der Seele gewisse Theile beizulegen schienen, ohne die Einheit derselben nachzuweisen. Wenn wir das bloß Scheinbare in diesem Streite übergehen, so finden wir ihn wesentlich darin gegründet, daß die Stoiker überhaupt keinen so strengen Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen in der Seele zugeben konnten, als Platon und Aristoteles, weil sie das sinnliche Empfinden von dem vernünftigen Erkennen nicht dem Wesen nach

---

καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. Cic. de nat. D. II, 11.

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. II. p. 89.

2) Ib. p. 91. *ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς.* Diog. L. VII, 159.

3) Ib. p. 98; 99.

trennten, sondern beide nur als Aeußerungen einer und derselben Kraft ansahen. Ihnen ist daher auch die Begierde und die Leidenschaft, welche gegen die Vernunft zu streiten scheinen, nur eine verdorbene Vernunft, welche mit sich selbst in Streit gerathen ist, ein falsches Urtheil, welches der Vernunft angehört und von ihr ausgeht [1]); jede Begierde, jede Lust, jedes eifrige Begehren ist eine Meinung, eine nicht vollständig ausgebildete Erkenntniß [2]). Diese Ansicht fließt ihnen auf folgerichtige Weise aus ihrer Annahme, daß überhaupt alle Arten des Seins in der Welt nur stufenartige Entwicklungen einer und derselben vernünftigen Kraft sind, so daß auch die unvernünftige Thätigkeit nur als eine weniger kräftige oder irgend wie verwandelte und vom Rechten abgewendete Vernunft betrachtet werden kann [3]). Es wird hierdurch, wenn man

---

1) Ib. IV. p. 135; Plut. de virt. mor. 7. Man kann sich hieraus erklären, wie Chrysippos bei dieser Ansicht doch zuweilen von der *ἐπιθυμία* und dem *θυμὸς* als von Vermögen der Seele sprechen konnte; nemlich sie sind ihm ein falsch oder nicht vollkommen ausgebildetes Erkenntnißvermögen.

2) Galen. l. l. *τὴν λύπην ὁριζόμενος δόξαν πρόςφατον κακοῦ παρουσίας* und andere Definitionen derselben Art. *ὁρίζεται γοῦν αὐτὴν* (sc. *τὴν ὄρεξιν*) *ὁρμὴν λογικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ηδον.* Diog. L. VII, 111. *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.* Cic. Tusc. IV, 7; 11.

3) Galen. l. l. *τήν τε γαρ λύπην ὁριζόμενος μείωσιν εἶναί φησιν ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἔπαρσιν.* Darauf deuten auch die Ausdrücke *συστολαί*, *διαχύσεις*, *ἀτονίαι* und *εὐτονίαι*, *ἀσθένεια* und *ἰσχύς*. Ib. p. 147. Dies ist mit der Lehre des Chrysippos wohl zu vereinigen, und streitet auch nicht mit der Lehre des Zenon, welcher die *πάθη* der Seele zwar nicht für Urtheile des Verstandes erklärte, aber doch für Zusammenziehungen und Auflösungen, Hebungen und Senkungen der Seele, welche den

es genau nimmt, ein jeder Unterschied der Art zwischen den Seelenvermögen aufgehoben und zugleich wird das praktische Bestreben der Vernunft auf das wissenschaftliche Denken zurückgeführt. Dabei aber soll nicht alle Mannigfaltigkeit in den Kräften der Seele fehlen, sondern so wie Gott oder die Weltseele in mehrere Kräfte sich theilt und gewissermaaßen im Gegensatze gegen diese Kräfte gedacht wird, so denken sich die Stoiker auch die herrschende Kraft der Seele als sich spaltend in eine Mannigfaltigkeit von Kräften, welche von ihr beherrscht werden. Es ging ihnen nicht von einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern nur von der gewöhnlichen, durch Aristoteles bestätigten Meinung aus, daß der Sitz des herrschenden Theiles der Seele im Herzen sei. Auch hierin stritten sie gegen die Lehre des Platon *). Vom Herzen aus erstreckt aber

---

Urtheilen begegnen. Ib. p. 139; V, p. 155. Denn auch hierin werden diese Zustände nur als verschiedene Grade der Kräftigkeit oder Schwäche des Urtheils bezeichnet. Die Meinung, daß Kleanthes der Lehre des Platon gefolgt sei, wird durch die angeführten Verse nicht genugsam begründet. Ib. V. p. 170. Daß keine bessere Beweise angeführt werden, scheint vielmehr für das Gegentheil zu sprechen. Scheinbarer ist der Einwurf gegen den Chrysippos, daß er die unvernünftigen Bewegungen in der Seele auf einen Ueberfluß der ὁρμὴ zurückgeführt habe. Ib. p. 136 f. Wir wissen nicht, warum die Stoiker annahmen, daß die unvernünftigen Thiere weder Begierde, noch Eifer oder Zorn hätten. Ib. III. p. 127; IV. p. 143. Vielleicht verlangten sie ein gewisses Maaß der Seelenausbildung auch zu diesen unvernünftigen Bewegungen. Dies that wenigstens Chrysippos, indem er die πάθη auf κρίσεις zurückführte.

*) Der Hauptbeweis des Zenon b. Galen. ib. II. p. 98. φωνὴ δια φάρυγγος χωρεῖ. εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει. ὅθεν δὲ λόγος, καὶ

das vernünftige Leben seine Thätigkeiten durch den ganzen Körper. Nach der Weise der Stoiker, Alles an die körperliche Erscheinung zu knüpfen, mußten nun die Lebensthätigkeiten, welche die Vernunft beherrscht, nach den verschiedenen Werkzeugen, durch welche sie bewirkt werden, ihre Eintheilung erhalten. So stellten die Stoiker acht Theile der Seele auf, den herrschenden Theil im Herzen, die fünf Theile, welche in den Sinnenwerkzeugen wirksam sind, den Theil, welcher in dem Werkzeuge der Stimme, und endlich den, welcher in den Werkzeugen der natürlichen Fortpflanzung liegt. Sie verglichen die Wirksamkeit des herrschenden Theiles durch alle untergeordnete Theile der Seele mit der Verbreitung eines belebenden Hauches durch die Glieder; so wie der Meerpolyp in seine Füße sich ausbreite, so erstrecke sich der warme Hauch der Vernunft hin nach den Werkzeugen der Sinne und des übrigen Körpers *). Diese Eintheilung der Stoiker zeichnet sich vor allen ähnlichen durch die große Zahl der Glieder aus; es ist aber offenbar, daß diese Zahl nach dem Grundsatze,

---

φωνὴ ἐκεῖθεν χωρεῖ. λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστ᾽ οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια. Galenos wirft den Stoikern mehrmals Unkunde in der Anatomie vor, welche auch Chrysippos eingestand. Ib. I. p. 80; II. p. 91.

*) Diog. L. VII, 157; Plut. de pl. ph. IV, 4; 21. οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν· ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη εἰσὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι κτλ. Theile der Seele sind nach dem Chrysippos das, wodurch die Seele den λόγος hat. Galen. ib. V. p. 160.

von welchem sie ausgeht, noch sehr hätte vermehrt werden können.

Nachdem einmal die Frage nach der Freiheit des Willens angeregt worden war, konnten auch die Stoiker sie nicht übergehen und sie hatten überdies besondere Veranlassung, gegen den Vorwurf sich zu vertheidigen, daß ihre Lehre von dem Verhängnisse alle Freiheit aufhebe. Natürlich mußten sie die Vorstellung des Epikuros von einer willkürlichen Bewegung der Seele verwerfen. Gegen den Beweis, welcher für dieselbe aus dem Gleichgewichte der Gründe geführt wurde, bemerkte Chrysippos, daß uns nur die Gründe, welche den Ausschlag gäben, verborgen blieben [1]); Zufall oder Willkür gebe es nicht; das, was man Zufall nenne, sei nur eine dem menschlichen Verstande verborgene Ursache [2]). Was nun die Stoiker Freiheit der Seele nannten, das suchten sie in dem Beifalle, welchen wir den Vorstellungen geben und welcher nicht etwa willkürlich, sondern nach der Natur der besondern Seele sich ergiebt [3]). Es liegen hierbei zwei Sätze zum Grunde, welche von uns schon früher entwickelt worden sind, daß nemlich auf der einen Seite die Vorstellungen zwar von den äußern Verhältnissen in der Natur uns erregt werden, daß aber doch eine Vorstellung noch nicht einen Gedanken bildet, sondern zum Abschlusse des Gedankens der Beifall, welchen wir

1) Plut. de Stoic. rep. 23. Plut. setzt hier die Lehre, welche Chrysippos bestritt, ganz so auseinander, wie in neuern Zeiten die Lehre von der Indifferenz des Willens vorgetragen worden ist. Cic. de fato 10.

2) Plut. de pl. ph. I, 29.

3) Plut. de Stoic. rep. 47.

den Vorstellungen schenken, hinzutreten muß, und von der andern Seite, daß der Wille und das Begehren der Seele mit dem Gedanken eins ist und auf den Gedanken zurückgeführt werden kann. Die Nothwendigkeit nun des Willens und der Handlungen, welche die Stoiker bestritten, konnte keine andere, als die äußere Nothwendigkeit sein; die Vorstellungen, welche die äußere Nothwendigkeit der Reize in uns bewirkt, zwingen uns den Beifall und den Willen nicht ab, vielmehr geht dieser von unserer eigenen Natur aus und ist in der innern Nothwendigkeit unseres Triebes gegründet. Dabei haben die Stoiker kein Hehl, daß die Nothwendigkeit des allgemeinen Geschicks uns unsere Natur und unsern Trieb gebe, daß wir aber alsdann unserm Triebe gemäß wollen und handeln, so wie ein vom Berge herabrollender Stein den ersten Anstoß zwar von außen empfange, dann aber durch seine eigene Last und Gestalt weiter getrieben werde *). Die Freiheit der Dinge also ist ihr inneres Gesetz; das innere Gesetz aber hat ein jedes einzelne Wesen von der allgemeinen Natur. Je mehr nun hiernach das Einzelne in die Gewalt des Allgemeinen gegeben wurde, um so mehr mochten die Stoiker auch streben zu zeigen, wie doch die einzelne Natur in der allgemeinen Natur mit=

---

*) Gell. VI, 2. Sicut, inquit (sc. Chrysippus), lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque diruta jacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id jam facis, sed quoniam ita sese modus ejus et formae volubilitas habet; sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actiones ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur. Cic. de fato 18.

enthalten sei und so beide in einer gegenseitigen Bedingtheit stehen. Dies ist ja überhaupt ihrer Art gemäß, das Einzelne immer wieder in einem gewissen Gegensatze gegen das Allgemeine zu erblicken und nicht zu dulden, daß es als ein bloß Leidendes gegen das Ganze erscheine. Vielmehr je vollkommner das Einzelne sich ausgebildet hat, um so thätiger erscheint es, selbst das Ganze umzugestalten vermögend in dem allgemeinen Zusammenhange der Ursachen. Diese Ansicht verräth sich in dem seltsam klingenden Satze des Chrysippos, nicht geringern Vortheil ziehe Zeus aus dem Weisen, als der Weise aus dem Zeus *).

Fünftes Capitel.

Die Ethik der Stoiker.

Die Ethik der Stoiker steht in der genauesten Verbindung mit ihrer Physik. Daher sagte Chrysippos, man könne keinen andern Grund, keine andere Entstehung der Gerechtigkeit finden, als nur aus dem Zeus und der allgemeinen Natur heraus, und wer über Gutes und Böses, über Tugend und Glückseligkeit reden wolle, der müsse von der allgemeinen Natur und von der Einrichtung der Welt

---

*) Plut. adv. Stoic. 33. *ἀρετῇ τε γὰρ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὀφελεῖσθαι τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σόφους ὄντας, ὅταν ἕτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου.*

beginnen, ja er meinte sogar, die Physik müsse nur zur Unterscheidung des Guten und des Bösen getrieben werden [1]); denn das tugendhafte Leben sei ein Leben nach der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht, indem unsere Natur nur ein Theil der ganzen Natur sei [2]). So knüpft sich an die obersten und allgemeinsten Begriffe der Physik der Inhalt der Ethik an. Sonst liegt noch eine Verbindung beider Theile der Philosophie im Begriffe des Triebes. Denn den Stoikern sind, wie dem Aristoteles, alle Tugenden im Triebe gegründet und der Trieb ist eine physische Eigenthümlichkeit des Thieres, eine Bewegung nach etwas zu, welche mit der Seele natürlich und nothwendig verbunden ist [3]). Schwächer als mit der Physik, aber dennoch auch hängt die Ethik der Stoiker mit der Logik zusammen; nur mittelbar ist beider Verbindung, indem das Logische nur insofern Einfluß auf das Sittliche hat, als es zur Erkenntniß des Physischen beiträgt. Der Trieb des Menschen ist von dem Triebe des unvernünftigen Thieres darin unterschieden, daß er vernunftgemäß und mit Bewußtsein sich ausbilden oder daß die Vernunft

---

1) Plut. de Stoic. rep. 9. *δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος, οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*

2) Diog. L. VII, 87. *πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος· — — μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου.* Cic. de fin. III, 9.

3) Stob. ecl. II. p. 94; 108; 116; 160; Diog. L. VII, 86. *τοῖς ζῴοις — — τῷ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι.*

der bildende Künstler des Triebes werden soll [1]); der Trieb des Menschen ist nichts Anderes, als der Beifall, welchen er einer Vorstellung giebt, oder die Vorstellung des Guten setzt das Handeln in Bewegung [2]). In dieser Richtung mußten wir die Stoiker erwarten, da sie das Begehren ganz in das Erkennen zogen einer Ansicht nach, welche alle Sokratische Schulen mehr oder weniger theilen.

Aus diesen physischen und logischen Grundlagen gestaltet sich nun die Ethik der Stoiker ihren Hauptzügen nach ziemlich einfach heraus, verwickelter wird sie nur durch mancherlei Nebenrücksichten, welche sich mit ihr verbanden. Wenn Chrysippos sagte, daß alles Urtheil über Gutes und Böses vom Zeus und der allgemeinen Natur beginnen müsse, so konnte er damit wohl nur meinen, daß man aus den obersten Grundsätzen der Physik die allgemeinsten Lehren der Ethik und den Beginn ihrer Entwicklung schöpfen müsse. Hiermit also haben auch wir den Anfang zu machen [3]). Indem nun die Stoiker die ganze Welt einem

1) Diog. L. VII, 85. Der Trieb strebt nach συνείδησις, natürlich nur bei den vernünftigen Thieren. Ib. 86. τεχνίτης γὰρ οὗτος (sc. ὁ λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

2) Stob. ecl. II, p. 160; 164. πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι· τὰς δὲ πρακτικὰς (sc. συγκαταθέσεις) καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν.

3) Die Eintheilungen der stoischen Ethik bei Diog. L. VII, 84 und Senec. ep. 89 stimmen wenigstens in der Ordnung der Theile nicht mit einander überein. Petersen p. 260 Anm. hat bemerkt, daß die Eintheilung des Cicero, de off. II, 5: etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur etc., mit der Eintheilung des Seneca übereinstimmt. Es möchte aber wohl kaum gelingen, daraus eine genügende und zusammenhängende Darstellung der stoischen Sittenlehre zu gewinnen.

allgemeinen Gesetze unterordneten, mußten sie es auch für nothwendig erachten, daß ein jeder Theil der Welt diesem Gesetze sich unterordne. Daher ist ihnen der höchste Grundsatz der Sittenlehre: folge der Natur oder lebe in Uebereinstimmung mit der Natur [1]). Diese Regel hat etwas Zweideutiges; es kommt darauf an, was sie unter Natur versteht. Zuerst möchte man fragen, ob hier von der allgemeinen Natur die Rede sei oder von der besondern Natur des Menschen; die erstere konnte wenigstens nicht ausgeschlossen sein, wenn die allgemeine sittliche Betrachtung vom Zeus und der allgemeinen Natur hergenommen werden sollte. Daher meinte auch Kleanthes, nur der allgemeinen Natur solle man folgen, nicht aber der einzelnen; Chrysippos dagegen wollte unter der Natur, welcher zu folgen sei, nicht nur die allgemeine, sondern auch die menschliche verstanden wissen [2]). Dieser Unterschied möchte vielleicht im Wesentlichen nichts ändern, denn man muß bedenken, daß nach der Ansicht der Stoiker in der allgemeinen Natur immer die besondere umfaßt ist, und daß die besondere Natur des Menschen dem Wesentlichen nach in der Vernunft be-

---

1) Diog. L. VII, 87. *πρῶτος ὁ Ζήνων — — τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.* Nach Stob. ecl. II. p. 132; 134 sagte Zenon nur *ὁμολογουμένως ζῆν*, welche elliptische Formel vom Kleanthes und den meisten Stoikern durch den Zusatz *τῇ φύσει* ergänzt wurde. Uebrigens wurden noch viele andere Formeln von den Stoikern, doch in gleichem Sinne, gebraucht.

2) Diog. L. VII, 89. *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.* Es scheint hierauf die strengere Fassung der stoischen Sittenlehre zu beruhen, welche wir in den Formeln des Kleanthes finden.

ruht, welche nach der Erkenntniß des allgemeinen Gesetzes sich selbst beherrschen soll. Allein es knüpfen sich daran doch noch ein Paar andere Unterschiede an, welche allerdings die Bedeutung des Grundsatzes, wenigstens in seiner Anwendung, beträchtlich umgestalten. Um diese Unterschiede zu begreifen, erinnern wir uns daran, daß die Stoiker doch gewissermaaßen auch einen Gegensatz zwischen der einzelnen und der allgemeinen Natur zugaben. Dieser Ansicht mußten sie in der Ethik umsomehr getreu bleiben, als in ihr allein die Möglichkeit des Bösen von ihnen gesucht werden konnte. Gesetzt nun ein solcher Gegensatz zwischen der allgemeinen und der besondern Natur des Menschen ist vorhanden, so kann das naturmäßige Leben auch wohl nur ein solches bedeuten, in welchem die Elemente des einzelnen Lebens unter einander in völligem Einklange stehen [1]). In diesem Sinne nahm selbst Chrysippos die Sache, wenn er das sittliche Leben in der Uebereinstimmung mit den eingebornen Urtheilen über Gutes und Böses suchte [2]), und man muß hierauf einen Theil der stoischen Vorschriften zurückführen, welche das sittliche Leben auf die einzelne Person beschränken und von den äußern Verhältnissen unabhängig machen sollen [3]). Denn in der That wird auf

---

1) Stob. ecl. II, p. 132. *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων.* Senec. ep. 89. Vita sibi concors.

2) Plut de. Stoic. rep. 17.

3) Diog. L. VII, 89. *ἐν αὐτῇ τε* (sc. *τῇ ψυχῇ*) *εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.* Plut. de Stoic. rep. 20.

solche Weise die Uebereinstimmung des einzelnen Lebens nur mit sich selbst, nicht aber mit der naturmäßigen Entwicklung der ganzen Welt gesucht. Es ist wohl klar, daß die Stoiker zu dieser Auffassungsweise ihres Grundsatzes geführt werden mußten durch die Unmöglichkeit, das Gesetz der ganzen Natur, welchem wir folgen sollen, in irgend einer sittlichen Vorschrift bestimmt auszudrücken. Mit dieser Unterscheidung aber verbindet sich noch eine andere. Wenn wir nemlich übereinstimmig mit der menschlichen Natur leben sollen, so ist auch diese noch von doppelter Art, theils eine thierische, theils eine vernünftige, und die Einigkeit beider Bestandtheile kann sich in Zwiespalt auflösen. Der allgemeinen Vorschrift würde es gemäß sein, einen beständigen Frieden zwischen beiden zu suchen; aber wer soll ihn verbürgen? Die Stoiker waren nun wohl im Allgemeinen geneigt, Alles auf die Vernunft zurückzuführen, in welcher auch das Thierische seine herrschende Kraft hat *); nebenbei aber drängte sich ihnen doch auch die Betrachtung auf, daß der Mensch durch Misbrauch der Vernunft oder durch seine von der Natur abweichenden Leidenschaften die natürlichen Verhältnisse des Lebens verkehrt oder verwirrt habe und daß es daher rathsam sei, zu dem einfachsten Zustande zurückzukehren, in welchem wir durch Sitte, Gewohnheit der äußern Verhältnisse und willkürliche Uebereinkunft nicht gebunden würden. Und hierbei schob sich ihnen denn wohl das Bild des thierischen Lebens unter, welches

---

*) Cic. de fin. IV, 11. Chrysippus — summum bonum id constituit, non ut excellere animo, sed ut nihil esse praeter animum videretur (sc. homo).

durch solche Eitelkeiten nicht von dem einfachen Gange der Natur abgebracht werde, und sie fanden es alsdann nicht unzweckmäßig, das kynische Leben zu empfehlen und das Thier dem Menschen als Muster vorzuhalten *). In dieser Auslegung des Wortes Natur kommen denn wirklich die Stoiker dem Sinne nahe, in welchem man in neuerer Zeit das Streben nach einem naturmäßigen Leben empfohlen hat; aber wir dürfen nicht übersehen, daß dies nur eine Abbeugung, nicht die ursprüngliche Bedeutung ihres obersten Grundsatzes ist.

Wir können bemerken, daß in diesen Unterscheidungen der oberste Grundsatz der Stoiker allmälig von seiner allgemeinsten Geltung zu einer beschränktern Bedeutung kommt. Anfangs wird uns geboten, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Natur zu leben, dann in Uebereinstimmung mit unserer besondern menschlichen Natur, zuletzt in Uebereinstimmung mit unserer vernünftigen Natur, soviel diese nicht verkünstelt und verschroben, sondern in ihrer natürlichen Einfalt erhalten worden ist. Wenden wir uns zuerst zur Betrachtung der allgemeinsten Vorschrift, so wird es sich aufklären, warum diese nähern Bestimmungen allmälig erfolgen mußten. Denn fragen wir, worin das allgemeine Gesetz der Natur bestehe, mit welchem wir in Uebereinstimmung leben sollen, so läßt sich darauf nur eine sehr unbestimmte Antwort denken. Die Natur strebt überhaupt nach der höchsten Entwicklung des Lebens, so wie diese in

---

*) Plut. de Stoic. rep. 22. *καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ* (sc. *Χρύσιππος*) *δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων.*

der Weltverbrennung verwirklicht sein soll; diese zu befördern, sie, soviel an uns ist, hervorzurufen, sei der Zweck unseres Lebens und die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Natur könne nur darin bestehen, daß die einzelne Natur auf jenen allgemeinen Zweck der Natur hinarbeite. Wie dies jedoch geschehe, dies konnte nicht wohl gezeigt werden, außer nur etwa dadurch, daß man die Entwicklung des Lebens überhaupt in der einzelnen Natur zugleich als eine Beförderung des Lebens in der ganzen Natur ansah. In diesem Sinne scheint Chrysippos gelehrt zu haben, daß selbst das unvernünftige Leben besser sei, als gar nicht zu leben; denn selbst das Schlechte sei immer noch besser, als das weder Gute noch Schlechte, nemlich nicht das Schlechte an sich, sondern der vernünftige Grund, welcher in seiner Hervorbingung waltet und alles Sein in der Welt durchdringt*). Hierin verkündet sich, meinen wir, die Ueberzeugung, daß ein jedes Handeln von dem allgemeinen Gesetze gelenkt wird und dem Zwecke des allgemeinen Gesetzes dient. So unbestimmt diese Ansicht auch ist, indem dadurch der Unterschied zwischen dem guten und bösen Leben gar nicht bezeichnet werden kann, so beruht darauf doch ein Hauptzug der stoischen Sittenlehre. Denn es wird dadurch das Einzelne ganz dem Allgemeinen unterworfen, ein jeder persönliche Zweck aber ausge-

---

*) Plut. de Stoic. rep. 14; 18. *λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον, ἢ μὴ βιοῦν, κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν· — — τοιαῦτα γὰρ τἀγαθά ἐστι τοῖς ἀνθρώποις, ὥστε τρόπον τινὰ τὰ κακὰ τῶν ἀνὰ μέσον προτερεῖν. — — ἔστι δ' οὐ ταῦτα προτεροῦντα, ἀλλ' ὁ λόγος, μεθ' οὗ βιοῦν ἐπιβάλλει μᾶλλον, καὶ εἰ ἄφρονες ἐσόμεθα.* Cf. adv. Stoic. 12.

schlossen, und indem der allgemeinen physischen Ansicht gemäß in der regesten Entwicklung des Lebens selbst der Zweck des Lebens gesucht wird, mußte die stoische Ethik allen den Vorstellungsweisen auf das stärkste sich entgegensetzen, welche irgendwie nicht in der Thätigkeit, sondern in dem ruhigen Genusse das Gute zu finden glaubten. Die Glückseligkeit, nach welcher alles strebt, ist daher den Stoikern nichts Anderes, als der günstige, der ungehemmte Fluß des Lebens [1]). Die Lust dagegen, inwiefern sie in dem Nachlassen der Thätigkeit gesucht wird, kann ihnen nur als eine Hemmung des Lebens und als ein Uebel erscheinen [2]); überhaupt behauptete Kleanthes, sie sei nicht naturgemäß und nicht der Zweck der Natur [3]), und wenn auch andere Stoiker in anderer Rücksicht nachgaben, daß sie als ein Naturmäßiges betrachtet werden könne, ja gewissermaaßen als ein Gut, so sahen sie doch hierbei nicht auf die sittliche Bedeutung, sondern nur auf das natürliche Entstehen derselben, und hielten daran fest, daß sie keinen sittlichen Werth habe und kein Zweck der Natur sei [4]), sondern nur etwas, was bei der ungehemmten und passenden Thätigkeit der einzelnen Natur nebenbei sich erzeuge (*ἐπιγέννημα*) [5]), nicht eine Thätigkeit, sondern ein

1) Stob. ecl. II. p. 138; Diog. L. VII, 88; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 172. *εὐδαιμονία δέ ἐστιν, ὥς οἱ Στωικοί φασι, εὔροια βίου.*

2) Cleanth. hymn. 29.

3) Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

4) L. l.; Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep. 15; adv. Stoic. 25.

5) Diog. L. VII, 85; 86. *ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι. ὅταν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.* Ib. 103.

leidender Zustand der Seele [1]). Hierin liegt die ganze Strenge ihrer Sittenlehre; alles Persönliche wird verworfen; jede äußere Beziehung des Handelns auf irgend ein Ding, auf irgend ein Werk soll dem Sittlichen fremd sein; das Werk ist nur etwas neben dem Guten sich Erzeugendes; das Weise-Handeln dagegen ist allein ein Gut [2]). Sie sind die entschiedensten Gegner der Werke und aller äußern Güter; selbst die Gesundheit und jede gute Eigenschaft des Körpers schließen sie von ihrem Zwecke aus. Der richtige Wille allein entscheidet, mag er etwas bewirken oder nicht [3]); die Tugend allein ist gut [4]); sie allein

---

1) Cic. de fin. III, 10; Diog. L. VII, 110; Stob. ecl. II. p. 166.

2) Cic. de fin. III, 9.

3) Cleanth. ap. Senec. de benef. VI, 11.

4) Cic. ac. I, 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui, ut Theophrastus, nervos virtutis inciderit, sed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret nec quidquam aliud numeraret in bonis. Dagegen Stob. ecl. II, p. 92. *τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἀρετάς, τὰ δ' οὔ. φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν ἀρετάς, χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ θάρσος καὶ βούλησιν καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι ἀρετάς.* Dieser scheinbare Widerspruch läuft auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs in der stoischen Schule hinaus, indem nach Cic. de fin. III, 10 in ihr das Gute auf verschiedene Weise definirt wurde. Er führt die Definition des Diogenes von Babylon an: Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id, quod esset natura absolutum. Id autem sequens illud etiam, quod prodesset, (*ὠφέλημα* enim sic appellemus) motum et statum esse e natura absoluto (absoluti?). Man sieht, daß die Güter, welche keine Tugenden sind, unter diesen letztern Begriff eines motus et status e natura absoluti fallen und also nur Güter in einem untergeordneten Sinne des Wortes sind. Cf. Stob. ecl. II. p. 136. Ueber *ὠφέλημα* vergl. ib. p. 140. Es hängen hiermit mehrere sehr subtile Unterschiede zusammen, welche die Stoiker mach-

ist hinreichend zur Glückseligkeit [1]); wahren Nutzen gewährt daher auch sie allein, und dem Schlechten, welcher von der Tugend nichts besitzt, hilft nichts, was er sonst besitzen mag, sowie dagegen der Gute nichts weiter bedarf, weil er Alles das besitzt, was ihm nützlich sein kann [2]).

Allein es ist offenbar, daß diese allgemeine Vorschrift, dem Gesetze der Natur überhaupt zu folgen, zur Ableitung einzelner sittlicher Vorschriften nicht führen konnte. Sie würde nur alsdann zur Entwicklung einer besondern Sittenlehre passend gewesen sein, wenn man hätte zeigen können, was in einem jeden besondern Falle das allgemeine Gesetz der Natur von den einzelnen Wesen verlange. Da dies aber nicht anging, mußten die Stoiker zu erforschen suchen, was die Natur der einzelnen Dinge sei, welcher zu folgen als Gesetz angesehen werden müsse, weil in die einzelne Natur die allgemeine Natur ihren Willen gelegt habe. Da aber gestaltete sich die Sittenlehre der Stoiker anders. Streng mußte sie sein, wenn sie befahl, unbedingte Folge zu leisten dem allgemeinen Gesetze der Natur, welches die einzelnen Dinge nicht schont, sondern zerstört, wie hervorbringt, welches alle einzelne Dinge nur wie Mittel zu seinem Zwecke gebraucht. Da war kein anderes Gebot mög-

---

ten, wie der a. a. O. angegebene zwischen *αἱρετὸν* u. *αἱρετέον*, von welchem weiter unten die Rede sein wird. Man kann jedoch auch in der zweiten Weise, den Begriff des Guten zu bestimmen, eine mildere Fassung der stoischen Grundsätze finden.

1) Diog. L. VII, 102; 127; Stob. ecl. II. p. 90.

2) Diog. L. VII, 104; Cic. de fin. III, 10; Plut. de Stoic. rep. 12; adv. Stoic. 20; Senec. ep. 9.

lich, als freiwillig dem Geschicke zu folgen, welchem die Bösen unfreiwillig folgen müssen [1]). Sah man aber auf die einzelne Natur, so milderte sich die Strenge der Vorschrift, man durfte nun sich selbst im Auge haben bei seinem Handeln und es kam darauf an, die Triebe zu erforschen, welche die Natur zum Handeln in uns gelegt hat. Hierbei war es nun nicht wohl möglich, auf eine gänzliche Aufopferung seiner selbst zu kommen, da auf eine solche kein Trieb der einzelnen Natur gehen kann. In dieser Richtung gehen daher die Stoiker nur darauf aus, alles Ueberflüssige abzuschneiden und auf die einfachsten Bedürfnisse des Lebens uns zurückzuführen. Demungeachtet mußte hierbei etwas Selbstsüchtiges in ihre Lehre kommen. Der erste Trieb aller Wesen ist auf die Erhaltung ihrer selbst gerichtet; sich selbst zu erhalten ist daher naturgemäß [2]) und natürlich werden dabei alle die Bedingungen, unter welchen die Erhaltung des einzelnen Wesens steht, berücksichtigt werden müssen. Die Liebe seiner selbst ist hiernach Grund des sittlichen Handelns, doch nicht die Liebe seiner Lust, sondern seines Lebens oder seiner Thätigkeit, in welcher das Leben erhalten wird. Sie schließt in sich das Streben, sein körperliches Dasein gesund und unverstümmelt zu bewahren, so wie die Liebe zum Bewußtsein von sich selbst und zur

---

1) Kleanthes der Stoiker von Mohnike. 1 Bruchst.
ἄγου δέ μ᾽, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ᾽, ἡ Πεπρομένη,
ὅποι ποθ᾽ ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
ὡς ἕψομαί γ᾽ ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

2) Diog. L. VII, 85. *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό.* Cic. de fin. III, 5; IV, 10; V, 9.

Erkenntniß der Dinge, wie denn von Natur nach Erkenntniß gestrebt wird [1]). Hierin beruht das, was die Stoiker das erste Naturmäßige (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) nannten; ihm steht das erste Naturwidrige entgegen, wie Krankheit, Schwäche, Verstümmelung und dergleichen [2]). Das erste Naturmäßige hat seinen Werth (ἀξία), es hat auch seinen Werth alles das, was mit ihm zusammenhängt, und dazu dienen kann, es uns zu verschaffen. So gestand Chrysippos ein, daß derjenige wahnsinnig sein würde, welcher Reichthum, Gesundheit und dergleichen für nichts achten wollte [3]).

Schienen sie nun hierdurch anzuerkennen, daß es doch noch andere Güter gebe, als den Willen und die That, so suchten sie sich durch eine Unterscheidung zu helfen, um bei diesen untergeordneten Betrachtungen noch ihre oberste Ansicht zu retten. Sie unterschieden nemlich zwischen dem sittlichen Gut und dem Vorgezogenen (προηγμένον). Die Handlung, die That sei gut, aber nicht das, worauf die Handlung ausgehe [4]). Alles, worauf die Wahl sich richten könne, sei im Allgemeinen nichts für uns [5]); Gesundheit, Reichthum und dergleichen hätten doch keinen Werth schlechthin; sie könnten zum Guten und zum Bösen ausschlagen, sie gehörten mithin zu den gleichgültigen Dingen; ihrer beraubt zu werden hebe die Glückseligkeit des Tugend-

1) Cic. de fin. III, 5.

2) Cic. l. l.; Stob. ecl. II. p. 144; 148; Gell. XII, 5.

3) Plut. de Stoic. rep. 30.

4) Plut. adv. Stoic. 26.

5) Plut. de Stoic. rep. l. l. οὐδὲν εἶναί φησι (sc. Χρύσιππος) τούτων καθόλου πρὸς ἡμᾶς.

haften nicht auf[1]). Dem Tugendhaften komme unter allen Verhältnissen das tugendhafte Handeln zu; daß er auf eine gewisse Weise tugendhaft handele, das hänge von seinen Verhältnissen ab, darin aber bestehe auch seine Glückseligkeit nicht; darin sei also auch nicht ein nothwendiger Bestandtheil des Guten zu suchen[2]). Wurde nun hierdurch ein jeder besondere Gegenstand des Handelns als etwas Gleichgültiges geschildert, so gaben doch die Stoiker zu, daß es einen Unterschied unter den gleichgültigen Dingen gebe; einige hätten gar keinen oder nur einen höchst geringen Werth und könnten den Trieb nicht bewegen, wie etwa, ob man den Finger ausstrecken oder zusammenziehen, ob man diese oder jene Drachme ausgeben solle; andere dagegen wären im Stande den Trieb zu bewegen, indem sie zum naturmäßigen Leben beitrügen, und diese gleichgültigen Dinge sind eben das, was einen Vorzug vor einem Andern verdient[3]). So zieht der Weise Gesundheit und Reichthum vor, wenn sie gegen Krankheit und Armuth in die Wahl kommen; in dieser Wahl folgt er einem vernünftigen Grunde; aber er hält sie nicht für Güter, denn sie sind nicht das Höchste, gegen welches Alles zurückgesetzt werden müßte; dem tugendhaften Handeln setzt er sie nach;

---

1) L. l.; ib. c. 31.

2) Stob. II. p. 94. *ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἀεί, τὰ δ᾽ οὔ. ἀρετὴν μὲν οὖν πᾶσαν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ· χάραν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ φρονίμην περιπάτησιν οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτ᾽ ἀεί.*

3) Plut. de Stoic. rep. 23; Diog. L. VII, 104; 105.

das Vorgezogene nähert sich nur gewissermaaßen dem Guten [1]). Man sieht in dieser Unterscheidung des Guten von dem Vorgezogenen, wie die Stoiker darauf auswaren, das Gute nur in seiner höchsten Bedeutung zu fassen, alles Verhältnißmäßige aber von seinem Begriffe zu entfernen. Sie sind auch hierin ihrer strengen Ansicht getreu; das Vorgezogene bedeutet ihnen offenbar ein besonderes Gut; aber der allgemeine Charakter ihrer Lehre führte sie zur Nichtachtung des Besondern gegen das Allgemeine.

Doch wir dürfen uns durch Worte nicht täuschen lassen; offenbar gaben die Stoiker von der Strenge ihrer obersten Grundsätze nach, wenn sie gestatteten und forderten, das Vorgezogene in die Rechnung des sittlichen Lebens mitaufzunehmen. Wenn sie den Gütern des Leibes und des Aeußern nicht den Namen der Güter zugestehen wollten, so erinnerten sie sich dadurch nur, daß doch diese Güter nicht für das letzte Gut, nicht für Güter an und für sich gehalten werden dürften. Und diese Erinnerung liegt nicht einmal in dem Begriffe des naturmäßigen Lebens, wenn er in der zweiten Bedeutung, welche wir unterschieden haben,

---

*) Stob. ecl. II. p. 144 ff.; p. 156. *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι. —— προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. — — οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει.* Nach dem Diog. L. VII, 105 ist jedoch ein *προηγμένον* schon alles, was überhaupt nur einen Werth hat. Diese Abweichung ist unbedeutend. Plut. de Stoic. rep. 30; Cic. de fin. III, 15; 16. Nach der angeführten Stelle des Plutarchos gab Chrysippos zu, daß man das *προηγμένον* gewissermaaßen ein Gut nennen könne und auch Zenon setzte es nicht unter die *ἀδιάφορα*.

auf das einzelne Leben bezogen wird, sondern in der Gewohnheit der Stoiker nur allzu scharf das Besondere vom Allgemeinen und das Werk, so wie das Mittel von der Thätigkeit abzusondern. Dagegen entwickelte sich nun aus der zweiten Deutung ihres Grundsatzes eine dritte, welche wesentlich zur strengen Sittenlehre wiederzurückführte. Soll nemlich ein jedes Wesen seiner Natur gemäß leben und in ihr sich zu erhalten streben ihrer ganzen Vollständigkeit nach, so frägt es sich: was ist diese Natur? Zur Beantwortung dieser Frage führten die Stoiker den Begriff der Grundzusammensetzung (σύστασις) ein; auf diese kommt es an im naturmäßigen Leben; in ihr ist das wahre Wesen des einzelnen Dinges zu suchen. Sie verstanden aber darunter den herrschenden Theil der Seele in seinem bestimmten Verhältnisse zu den übrigen Theilen und zum Körper [1]. Diese Grundzusammensetzung ist nur für den Menschen eine vernünftige [2]; denn wir haben gesehen, daß alle übrige Theile der menschlichen Seele von der Vernunft beherrscht werden, welche sich in denselben, wie in ihren Werkzeugen ausbreitet, und daß selbst die leidenden Stimmungen der Seele nur als eine verkehrte, naturwidrige Vernunft von den Stoikern gedacht wurden; sie entstehen nur aus einem Uebermaaße des vernünftigen Triebes oder aus einer Misleitung desselben [3]. Daher erscheint es den Stoikern als die

1) Diog. L. VII, 85; Senec. ep. 121. Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus. Cf. Stob. ecl. I. p. 312 f.

2) Senec. l. l. hominis autem constitutionem rationalem esse.

3) Diog. L. VII, 110; Stob. ecl. II. p. 36; 166; Cic Tusc. IV, 6; Galen. de Hipp. et Plat plac. IV, p. 135 f.

Aufgabe des menschlichen Lebens, überall das Vernünftige in der Seele zur Herrschaft zu bringen; dies ist die Natur des Menschen, welcher er folgen soll. Die niedern Arten der Ausbildung des Menschen, namentlich in der Jugend, ehe die Vernunft sich entwickelt hat, obgleich solche auch der Natur gemäß geschehen mögen, werden nur als Mittel angesehen, nicht als etwas Gutes an sich; sie sollen die vernünftige Einsicht herbeiführen, in welcher das wahre Leben des Menschen seiner Natur gemäß besteht [1]). In dieser Reihe der Gedanken ist es durchaus herrschende Ansicht, daß des Menschen Natur wesentlich nichts Anderes als Vernunft sei [2]).

Daß hiermit die stoische Ethik wieder einen strengeren Charakter annimmt, läßt sich in verschiedenen Sätzen derselben nachweisen. Zuerst im Allgemeinen geht daraus hervor, daß nun doch nicht ein jedes naturmäßige Streben des einzelnen Wesens wahrhaft sittlichen Werth hat, sondern die Bestrebungen, welche bloß aus unvernünftigen Trieben hervorgehen, gleichsam nur geduldet werden, weil sie die Grundlage der höhern Bestrebungen erhalten und das Mittel bilden, in welchem die Vernunft wirksam ist. Dann aber mehr im Einzelnen stützt sich auch diese Lehre auf die Ansicht, welche wir schon beim Aristoteles fanden, daß es einen bestimmten Abschnitt im Leben gebe, wo bei sittlicher Ausbildung des Menschen die Vernunft erwache und Herrin der sittlichen Triebe werde, und die Stoiker nach ihrer Art, mit einer gewissen Folgerichtigkeit alles auf die Spitze zu

1) Cic. de fin. III, 6; 7.

2) Ib. IV, 11.

reiben, steigerten nun diesen Gegensatz zwischen dem vernünftigen und dem sinnlichen Leben auf das Höchste, einen Gegensatz, welcher schon beim Aristoteles zu scharf gefaßt ist. Entweder ist in dem Leben des Menschen die Vernunft erwacht und alsdann wird sie auch die Herrschaft in ihm führen, oder sie ist nicht in ihm erwacht und dann wird er den leidenden Stimmungen seiner Seele dienen. In jenem Falle ist er ein guter, in diesem Falle ein böser Mensch; ein Mittleres aber zwischen diesen beiden Fällen giebt es nicht, so wie es auch kein Mittleres zwischen Tugend und Laster giebt [1]. So sind die Stoiker geneigt, bei der Beurtheilung der Menschen alles entweder ganz schwarz oder ganz weiß zu sehen. Man muß dies als eine nothwendige Folgerung daraus ansehen, daß sie das Gute allein von der vernünftigen Einsicht ableitend den Trieb des Einsichtigen ganz von seiner Einsicht ausgehen ließen. Deswegen hielten sie die wahre, die sittliche Tugend ohne alle Bedingung für lehrbar [2], und lehrten, daß alle Tugenden nothwendig mit einander verbunden sein müßten, weil sie nemlich alle in der Wissenschaft von dem, was zu thun sei, gegründet sind und mit der Wissenschaft des Guten auch nothwendig das Wollen des Guten verbunden ist [3]. Deswegen sind ihnen auch alle gute Handlungen gleich gut und alle böse Handlungen gleich böse, weil diese eben nur aus einer leidenden Stimmung der Seele hervor-

---

1) Stob. ecl. II. p. 198; Diog. L. VII, 101 sqq. Doch giebt es auch eine mildere Fassung dieser Lehre. Stob. ecl. II, p. 92; 98 sqq.; 124 sqq.

2) Diog. L. VII, 91.

3) Ib. 125; Stob. ecl. II. p. 110 ff.; Plut. de Stoic. rep. 27.

gehen, jene aber aus der vollen Freiheit der Vernunft; und wer einmal zur Tugend gelangt ist, der besitzt sie auch ganz und wirkt beständig mit der ganzen Kraft seiner Vernunft, welche er, wenn er einmal sie erworben hat, nie wieder verlieren kann *). Man bemerkt wohl, daß diese Sätze nur aus einer Ansicht des Sittlichen hervorgehen konnten, welche die menschliche Vernunft von den natürlichen Bedingungen, unter welchen allein ihre Ausbildung und Entwicklung möglich ist, absondert und nur ihren allgemeinen Begriff von allen Verhältnissen entblößt festzuhalten strebt. Dadurch wird denn die Ethik der Stoiker in demselben Maaße zugleich streng und unfruchtbar. Wir müssen erwähnen, daß dieser Grund ihrer Strenge auch wieder mit dem früher angegebenen Grunde sich verbündet. Denn wenn die Stoiker meinten, wir sollten allein der Vernunft mit Ausschluß der sinnlichen Triebe immerwährend in unserm Leben folgen, so war ihnen die Vernunft nichts Anderes, als der einmal für allemal gefaßte feste Entschluß, dem allgemeinen Gesetze gemäß zu leben mit Aufopferung

---

*) Stob. ecl. II. p. 196 f. *πάντα δὲ τὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς. — — δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντος τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς κτλ.* Ib. p. 218 f. Diog. L. VII, 120; 127; 128; Plut. de Stoic. rep. 13; adv. Stoic. 7. Die Stoiker waren jedoch darüber nicht ganz einig, ob die Tugend d. h. die Vernunft verloren werden könne. Chrysippos berücksichtigte, daß wir doch in großen Leiden des Körpers der Vernunft nicht mächtig bleiben. Diog. L. VII, 127; Simpl. cat. fol. 102 a; Plut. de Stoic. rep. 27. An sich also hielt er auch wohl die Stärke der vernünftigen Einsicht für zu groß, als daß sie ohne äußere Ursache sich nicht festzuhalten im Stande sein sollte.

alles Strebens nach Befriedigung eigennützіger Triebe, und die reine Einsicht in den Gang der Natur, welcher alles beherrscht. Sie bemerkten daher auch mit Recht, daß die Vernunft alles vereinige, indem die Guten zu einander in Freundschaft und Liebe gezogen würden, die Bösen dagegen in Zwiespalt lebten [1]). Dies drückte sich am stärksten in dem Ideale des Staats aus, welches Zenon entwarf. Die Menschen sollten ohne Unterschied besonderer Staaten und Völker, ohne Verschiedenheit der Gesetze zusammenleben in einem einträchtigen Leben, welches die ganze Welt vereine; sie sollten leben wie eine zusammenweidende Heerde, von einem gemeinschaftlichen Gesetze wie von einer Trift ernährt [2]).

Dies sind die allgemeinen Grundsätze der stoischen Ethik. Wir können in ihnen zwei Richtungen unterscheiden, von welchen die eine ganz auf das Allgemeine geht, die andere mit dem Besondern sich zu befreunden sucht. Doch spielt diese letztere gegen die erste durchaus eine untergeordnete Rolle. Das sittliche Handeln soll übereinstimmen mit der Natur überhaupt, mit dem obersten Gesetze des Verhängnisses oder Gottes; die vernünftige Einsicht des Einzelnen, welche seine Natur ist, geht nur eben dar-

---

1) Stob. ecl. II. p. 204; Diog. L. VII, 123; 124; Cic. de fin. III, 19; 20.

2) Plut. de Alex. fort. I, 6. *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικὴν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.*

auf aus, dies allgemeine Gesetz als die wahre Richtschnur des Handelns anzuerkennen. Darin liegt eine großartige Entsagung, welche sich denn auch dadurch äußert, daß eine beständige Kraftanstrengung ohne Ruhe von uns verlangt wird, weil hierin das allgemeine Leben der Welt und die höchste Vollkommenheit sich ausspreche. Wir müssen hierzu des Folgenden wegen noch hinzusetzen, daß die Stoiker doch, den Sokratischen Grundsatz, daß nicht das Werden und die Bewegung der Zweck sein könne, berücksichtigend, zuzugestehen sich gedrungen fanden, daß nicht die Thätigkeit, die Bewegung des Lebens selbst das Gute sei, sondern die Kraft des Lebens, welche durch die Thätigkeit erworben und in ihr als ihr Ziel besessen werde. Dies liegt ihrer Unterscheidung zwischen der tugendhaften Thätigkeit und der Tugend zum Grunde, von welchen nur die letztere als das letzte Ziel an zusehen sei, während die erstere nur in untergeordnetem Sinne Zweck genannt werden dürfe, nemlich inwiefern sie nothwendig mit der Tugend verbunden *). Nach dieser Unterscheidung wird nun sogar die Handlung als ein besonderes Werk der Tugend von dem allgemeinen und wahren Gute der Seele getrennt und nur als Mittel, nicht als Zweck betrachtet, so daß auch durch diese Bestimmung die Schärfe der stoischen Sittenlehre sich noch steigert. Allein je einseitiger auf solche Weise die Richtung auf das Allgemeine sich ausdrückte, um so schwerer mußte es auch sein, damit eine in das

---

*) Darauf bezieht sich der Unterschied zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον*. Stob. ecl. II. p. 140; 196. *τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην· οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν ἀσώματα ὄντα καὶ [οὐ] κατηγορήματα.*

Besondere eingehende Sittenlehre zu gewinnen. Dies gelang daher den Stoikern auch nur unvollkommen und das Mittel dazu giebt keine recht wissenschaftliche Verknüpfung des Besondern mit dem Allgemeinen. Es liegt in dem Begriffe des Vorgezogenen, welcher eben das bezeichnen soll, was in bestimmten Verhältnissen die besondere Natur eines vernünftigen Wesens zum Begehren bewegen kann, aber doch keinesweges im Allgemeinen ein wahres Begehrungswerthes, ein wahres Gut ist. Hierin zeigt sich, wie von den Stoikern nur auf ganz abstracte Weise das Naturmäßige gedacht wird. Denn hätten sie das oberste Gesetz, insofern es unsern Willen bestimmen soll, als ein lebendiges Ganzes zu begreifen gesucht, so würden sie haben setzen müssen, daß die besondern Bestrebungen der einzelnen Natur in dem Willen des obersten Naturgesetzes enthalten sind und nothwendige Bestandtheile desselben bilden. Ihre Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Vorgezogenen ist daher nur als ein unvollkommenes Mittel anzusehen, durch welches sie bei der höchsten Strenge ihrer Sittenlehre, welche alle äußere Beweggründe ausschließen möchte, aus der Verlegenheit sich zu retten suchten, welche jede Sittenlehre treffen muß, die nur die allgemeine Form des sittlichen Handelns als Bestimmungsgrund gelten lassen will.

Da nun hiernach ihr oberster Grundsatz gar nicht auf eine ordnungsmäßige Weise in seine untergeordneten Glieder gebracht werden konnte, indem das Besondere mit dem Allgemeinen, nicht wie das besondere Gut mit dem allgemeinen Gute zusammenhängen soll, so ist auch die besondere Sittenlehre der Stoiker ohne alle wissenschaftliche Form

und wird nur durch einige allgemeine Begriffe zusammengehalten. Vergleichen wir den Umfang dieser Begriffe mit dem, was den frühern Philosophen als Inhalt der Sittenlehre galt, so finden wir zu bemerken, daß die Stoiker viel mehr in das Einzelne der sittlichen Thätigkeiten eingehen, als Platon und Aristoteles, daß sie aber die Untersuchung dieser Thätigkeiten fast nur auf das Leben des einzelnen Menschen beschränken, dagegen das Leben des Staatsmannes ihnen zurücktritt [1]. Zwar konnten sie nicht umhin, auch die Politik, sowie die Oekonomik [2]) in ihrer Lehre abzuhandeln, da diese einmal als Theile der philosophischen Ethik sich ausgebildet hatten, und besonders die Politik des Zenon wurde für eins seiner wichtigsten Werke gehalten; aber die Grundsätze, welche er in diesem Werke verfolgte und welchen von den Stoikern überhaupt gehuldigt wurde, gingen geradezu auf die Aufhebung aller besondern Staatsverbindung; der Weise sollte sich nicht als den Bürger eines besondern Staats betrachten, sondern als den Bürger der Welt [3]). Dies liegt in ihrer vorherrschenden Richtung auf das Allgemeine; es wird daher auch von ihrer Politik und von ihrer Oekonomik nur sehr wenig Bedeutendes erwähnt. Daß sie nun aber dennoch mehr als die Frühern in die Untersuchung der einzelnen Thätigkeiten eingehen, erklärt sich aus ihrer Neigung, nur in der Thä-

1) Cic. de leg. III, 6 sagt nur, Diogenes (nach einer wahrscheinlichen Vermuthung für Dion) und Panätios hätten unter den Stoikern genauer die Politik und die Lehre von den Gesetzen behandelt.

2) Stob. ecl. II. p. 188.

3) S. die oben angeführte Stelle Plut. de Alex. fort. I, 6.

tigkeit des vernünftigen Lebens das Sittliche zu suchen. Von dieser Seite gestaltet sich ihre Ethik als eine Lehre von den Beschäftigungen, welche der Weise im Allgemeinen übernehmen soll, im Besondern aber als einen so eben sich darbietenden Stoff des Handelns übernehmen darf. Daher nimmt in ihrer Sittenlehre einen großen Raum ein die Ausmalung des Begriffes des Weisen, d. h. des Tugendhaften und dessen, was diesem als Pflicht obliegt oder von ihm als Beschäftigung seiner Thätigkeit schicklich ergriffen wird. Von dieser Seite also gestaltet sich ihre Ethik als Pflichtenlehre und wir müssen hierin eine Ergänzung der frühern ethischen Darstellungen erblicken. Der Begriff der Pflicht ergab sich den Stoikern nothwendig, indem sie die besondere Thätigkeit auf das allgemeine Gesetz der Natur zurückzuführen hatten. Die Thätigkeit erschien als von dem Gesetze geboten. Untergeordnet aber ist ihnen dieser Begriff dem Begriffe der Tugend; weil nur die tugendhafte Thätigkeit ihnen Pflicht sein konnte, das äußere Werk dagegen von ihnen als etwas Gleichgültiges angesehen wurde. So mußte denn die Eintheilung der Tugenden ihnen das Mittelglied bilden, von welchem aus sie zu der besondern Sittenlehre gelangten.

Tugend im weitern Sinne nannten die Stoiker die Vollkommenheit einer jeden Natur, in welcher Bedeutung denn auch Gesundheit und Stärke zu den Tugenden gehören. Solche Tugenden aber können auch dem Schlechten beiwohnen *). Die wahre oder sittliche Tugend dagegen besteht in einer Kraft und Stärke der Seele, welche in der

---

*) Diog. L. VII, 90; 91.

Einsicht der Vernunft liegt, in einer unveränderlichen Gemüthsrichtung (διάθεσις), welche keine Steigerung zuläßt und keine Verringerung und durch welche die Seele durch ihr ganzes Leben hindurch mit sich übereinstimmt [1]). Da aber diese Gemüthsrichtung in der vernünftigen Einsicht beruht, so werden die Tugenden auch Wissenschaften genannt und die sittliche Tugend heißt die theorematische im Gegensatze gegen die physische Tugend, welche ohne Einsicht ist [2]). Wenn es nun aber den Stoikern darauf ankam, vermittelst ihrer Tugendlehre zur Besonderheit des Sittlichen zu gelangen, so mußten sie die Einheit der Tugend, welche sie überall festhielten, doch in gewisse Bestandtheile zerlegen. Hierbei verfolgten sie die Eintheilung des Platon, wie sie im Sprachgebrauche sich festgesetzt hatte, neigten sich aber auch zugleich der größern Mannigfaltigkeit der Tugenden zu, welche vom Aristoteles aufgestellt worden war, indem sie jene vier Platonischen Tugenden als Haupttugenden betrachteten, welchen viele andere Tugenden untergeordnet wären. Natürlich stimmt ihre Haupteintheilung mit der Platonischen nur dem Namen nach überein; denn da sie die Platonische Eintheilung der Seele nicht gelten ließen, konnten sie auch die darauf gegründete Eintheilung der Tugenden nicht in demselben Sinne beibehalten. Zur Tugend, fanden sie, gehöre viererlei, zuerst nemlich die Erkenntniß

---

1) Plut. de Stoic. rep. 7; Diog. L. VII, 89. *τήν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην.* Ib. 127; Stob. ecl. II. p. 104. *τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Ib. p. 110; Simpl. cat. fol. 61 a.

2) Cic. Tusc. IV, 24; Stob. ecl. II, 106 ff.; Diog. L. VII, 90; 92.

dessen, was wir zu thun und nicht zu thun haben, des Guten und des Bösen, sowie des Gleichgültigen, und dies sei das Geschäft der Vernünftigkeit, dann daß wir die sinnlichen Triebe in Ordnung zu halten verstehen, die Mäßigkeit, daß wir ferner das Nöthige zu leiden und zu ertragen wissen, ohne durch Furcht in unserm Entschlusse erschüttert zu werden, die Tapferkeit, und endlich daß wir nach richtigem Verhältnisse einem jeden das Seine zuzutheilen gelernt haben, die Gerechtigkeit [1]). In Beziehung auf die Gerechtigkeit haben wir zu erinnern, daß sie dieselbe nur auf unser Verhalten gegen andere Menschen und gegen die Götter bezogen. Denn aus den Unterabtheilungen dieser Tugend sehen wir, daß sie zu ihr die Frömmigkeit rechneten und andere Tugenden, welche den politischen Verkehr unter den Menschen betreffen [2]). Gegen uns selbst aber, behaupteten sie gegen den Platon, gebe es kein Unrecht [3]), so wie wir auch den übrigen Thieren keine Gerechtigkeit schuldig, weil sie nur zu unserm Nutzen vorhanden und uns zu unähnlich wären [4]). Die Gerechtigkeit aber gegen die übrigen Menschen und das Gesetz sind von Natur und nicht durch Satzung; der Mensch ist ein politisches Thier;

---

1) Stob. ecl. II. p. 108. *ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον.* Ib. p. 112. Diese Stellen sind am vollständigsten. Lückenhaft sind die Angaben ib. p. 104; Diog. L. VII, 92; 126. Cf. Plut. de Stoic. rep. 7; Galen. de Hipp. et Plat. plac. VII. p. 209; Cic. Tusc. IV, 24.

2) Stob. ecl. II. p. 106 f.

3) Plut. de Stoic. rep. 16.

4) Diog. L. VII, 129; Cic. de fin. III, 20.

für das Vaterland, für die Gemeinschaft der Menschen soll er sich selbst aufopfern; den Gesetzen über Göttliches und Menschliches soll er gehorsam sein [1]). Wir müssen gestehen, daß dies doch in der That nur ein äußeres Verhältniß der Tugend bezeichnet und daher streng genommen mit den Grundsätzen der Stoiker nicht übereinstimmt, so wie sie denn auch einräumen mußten; daß nur unter gewissen Verhältnissen der Weise an die menschliche Gesellschaft sich anschließen werde, sonst stehe es ihm auch frei von der Staatsverwaltung sich zurückzuhalten und ein abgesondertes Leben zu führen [2]). Was nun die Unterabtheilungen der vier Haupttugenden betrifft, so scheint es zwar, als wenn auch in diesen die Stoiker eine gewisse logische Ordnung festzustellen gesucht hätten [3]); aber die Angaben hierüber sind sehr ungenügend oder verwirrt und in der Erklärung der untergeordneten Tugenden scheinen sie nicht einmal die Vorsicht beobachtet zu haben, den niedern Begriff durch den nächst höhern zu bestimmen [4]). Wir müssen daher glauben, daß sie in dem weitern Verfolge ihrer besondern Sittenlehre keine streng wissenschaftliche Ableitung zu finden wußten; der Charakter dieses Theils ihrer Ethik giebt hinlängliche Veranlassung dies anzunehmen.

Derjenige nun, welcher die Tugend besitzt, ist ein

---

1) Stob. ecl. II p. 184 f.; Diog. L. VII, 121; Cic. de fin. III, 19; Chrys. in digest. I. tit. III, 3.

2) Cic. de fin. III, 20; Diog. L. VII, 122. *πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφόν, ἂν μή τι κωλύῃ. — — κυνεῖν τε αὐτόν.*

3) Die Spuren davon finden sich Diog. L. VII, 126.

4) Stob. ecl. II. p. 106 f.; Diog. L. VII, 92; 93.

Weiser, wer sie nicht besitzt, ein Thor und zwischen beiden ist, wie wir schon früher gesagt haben, kein Mittleres. Die Stoiker konnten wohl nicht leugnen, daß es einen Fortschritt zur Tugend, einen Weg zu ihr zu gelangen gebe, und sie scheinen die Uebung in den Künsten des Lebens und in den Wissenschaften dafür gehalten zu haben [1]), aber streng an den Gegensatz der Begriffe haltend wollten sie nicht einsehen, daß in den Fortschritten zur Tugend schon Tugend enthalten sei, sondern behaupteten nur der sei weise, welcher mit voller Wissenschaft das Gute gewählt habe, der aber ein Thor, welcher ohne diese Wissenschaft handle [2]). In der That war dieser Begriff des stoischen Weisen so scharf abgeschnitten, daß man fragen konnte, ob es je einen Weisen gegeben. Die Stoiker selbst scheinen dies nicht behauptet zu haben; Chrysippos wollte weder sich, noch seine Freunde und Lehrer für Weise ausgeben; es mochte wohl Jemand von ihnen annehmen, in alten vergessenen Zeiten möchte es einen solchen Weisen gegeben haben, aber selbst

1) Stob. ecl. II. p. 122. *τό τε ἐπιτήδευμα τοῦτον ἐπιγράφουσι τὸν τρόπον, ὁδὸν διὰ τέχνης ἡμέρου ἄγουσαν ἐπὶ κατ' ἀρετήν* (*ἐπὶ τὸ κατ' ἀρ.*?). Cf. Diog. L. VII, 91. Dahin gehört auch der Unterschied zwischen dem hartnäckigen und dem nicht hartnäckigen Laster. Stob. ecl. II. p. 236. Nach dem Chrysippos ap. Stob. serm. CIII, 22 besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem *προκόπτων* und dem Weisen darin, daß dieser mit voller Sicherheit handelt und daher glückselig ist, jener nicht.

2) Ib. p. 116; 120; 198; Diog. L. VII, 127. *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν. ὡς γὰρ δεῖν φασὶν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* Plut. de abs. Stoic. op. 2.

die Besten aus der geschichtlichen Zeit schienen ihnen nur in Anlauf zur Tugend gewesen zu sein[1]). Ihr Begriff des Weisen also bezeichnet ihnen nur ein Ideal, nach dessen Verwirklichung wir streben sollen; aber doch beschäftigte sich ihre besondere Sittenlehre fast einzig mit der Ausmalung dieses Begriffs, was eben auf das deutlichste zeigt, daß sie von ihren obersten Grundsätzen aus zu keiner fruchtbaren Entwicklung der besondern Vorschriften gelangen konnten. Hierin liegen die Keime ihrer seltsam klingenden Behauptungen, hierin auch die schiefen Ansichten vom menschlichen Leben, welche zu wahrhaft unsittlichen Vorschriften führten.

Wir können uns das ganze Gebiet ihrer Untersuchungen über den Weisen, von welchen wir übrigens nur das Wichtigste zu berühren haben, in zwei Theile theilen, von welchen der eine durch die Frage, was er sein, der andere durch die Frage, was er thun und lassen werde, bezeichnet wird. Der Weise wird seinem Begriffe nach tugendhaft und durch seine Tugend vollkommen glückselig sein; eine solche Glückseligkeit wird er besitzen, von welcher die Stoiker wohl zu sagen pflegten, daß sie durch keinen Zusatz der Zeit vergrößert werden könne[2]), denn in der gegenwärti-

1) Plut. de Stoic. rep. 31; Sext. Emp. adv. math. IX, 133; Diog. L. VII, 91; Sen. ep. 90. Man hat gemeint, Poseidonios hätte zuerst die προκοπὴ eingeführt, die frühern Stoiker aber sie verworfen, nach dem Diog. L. a. a. O.; aber dieser sagt nur aus, daß die προκοπὴ nicht ein Mittleres zwischen Tugend und Laster, sondern in der That noch Laster. Den Fortschritt zur Tugend verglichen die Stoiker mit dem Zustande eines jungen Hundes, welcher noch nicht sehen kann, aber doch der Entwicklung des Gesichts sich nähert. Cic. de fin. III, 14.

2) Plut. de Stoic. rep. 26; Stob. ecl. II. p. 198.

gen Thätigkeit des Weisen geht seine ganze Kraft auf. Darin liegt nun, daß der Weise über jedes äußere Geschick erhaben ist; er erlebt wohl das äußere Geschick, aber es kann ihn weder in seinem innern Leben stören, noch fördern [1]. Die Summe dieser Lehren drückt sich in dem Begriffe der Apathie aus, d. h. der gänzlichen Freiheit des Weisen von aller leidenden und unvernünftigen Stimmung, von jeder Störung seiner Gemüthsruhe. Er ist frei von Begierde und von Furcht, von Lust und Unlust, welche die Hauptarten der leidenden Stimmungen sind [2], d. h. er fühlt wohl Lust und Schmerz und dergleichen, aber er läßt sich von ihnen nicht beherrschen; ihre Herrschaft ist Sklaverei; der Weise aber ist der wahre Freie, denn er folgt nur seiner Vernunft. So ist er auch der wahre Reiche, der wahre König und Herrscher, der wahre Priester, Wahrsager und Dichter, und überhaupt er allein versteht mit Einsicht etwas zu vollbringen, in den Andern aber wirkt nur die Natur ihrer unvernünftigen Stimmung [3]. Genug die Stoiker beschreiben ihren Weisen seiner Gemüthsstimmung nach wie einen Gott und geben ihm zu, daß er stolz sein und seines Lebens sich rühmen könne wie Zeus [4].

---

1) Plut. l. l. 20; 30; 31.

2) Stob. ecl. II. p. 166; Diog. L. VII, 110; Cic. de fin. III, 10.

3) Stob. ecl. II. p. 122; 172; 204; serm. VII, 21; Cic. acad. I, 10; II, 44; Diog. L. VII, 116 f.; Plut. de abs. Stoic. op. 1; 4. Der Weise kann Lust und Furcht fühlen, aber sie machen ihn nicht schlechter, d. h. sie gewinnen auf seinen Willen keinen Einfluß. Plut. adv. Stoic. 25.

4) Plut. de Stoic. rep. 13; adv. Stoic. 33. Etwas Seltsames ist es und ich weiß nicht wie in die stoische Lehre gekommen,

Sehr einfach ist der Grund dieser Lehre; alles geht davon aus, daß der Weise zu einer reinen und durchaus unstörbaren Vernunft, zur völligen Einsicht in das Gute gekommen; verwickelter und mannigfaltiger werden diese Bestimmungen nur dadurch, daß man alsdann den Weisen auch noch in verschiedenen Lagen und Verhältnissen des Lebens sich denkt.

Diesem liegt es nun aber sehr nahe, ihn auch in Handlung zu setzen, sein Thun und Lassen zu beschreiben. Die Tugend wird sich in Thaten äußern und dies sind denn insgesammt tugendhafte und, sofern sie unter dem allgemeinen Sittengesetze stehen und von ihm geboten werden, pflichtmäßige Thaten. In der Betrachtung dieser Thaten führten aber die Stoiker denselben Unterschied ein, welcher das Gut von dem Vorgezogenen trennt. Alles nemlich, was der Natur gemäß oder in Uebereinstimmung geschieht, nannten sie ein Schickliches (καθῆκον), und ein solches schrieben sie daher auch den Kindern, den unvernünftigen Thieren, ja den Pflanzen zu; das Schickliche aber, weil es der Natur gemäß ist, kann auch nicht gegen die Vernunft sein *). Daher betrachteten sie es selbst in der nie-

daß Chrysippos annahm, der Weise, wenn er zuerst weise geworden, könne wohl nicht wissen, daß er weise sei. Plut adv. Stoic. 9; 10; de Stoic. rep. 19. Eine Aufklärung darüber gewährt Phil. de agric. 37 p. 325, welcher (vergl. mit Stob. ecl. II. p. 234 sq.) offenbar von stoischen Grundsätzen ausgeht. Die Ansicht scheint die zu sein, daß der weise Gewordene erst eine Erfahrung von der Anwendung seiner Weisheit im Leben machen müsse, um sich derselben bewußt zu werden.

*) Stob. ecl. II. p. 158. ὁρίζονται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· — — τοῦτο

drigsten Ausbildung als etwas, was dem natürlichen Leben nicht entgegen ist. Doch in dieser Art ist es nur ein Mittleres, weder Gutes, noch Böses; es gehört den gleichgültigen Handlungen an, so wie das Vorgezogene an sich etwas Gleichgültiges ist und nur in Verhältniß zu einem Andern einen Werth hat [1]). Nun giebt es aber, wie wir gesehen haben, auch eine höhere Ausbildung des Naturmäßigen, nemlich das, was die Vernunft in sich trägt, und dies ist das menschlich und sittlich Gute; so wird es denn auch ein Schickliches geben müssen höherer Art, ein Handeln nach der Vernunft und im sittlichen Gesetze, und ein solches Handeln nannten die Stoiker die sittlich richtige oder die pflichtmäßige Handlung (*κατόρθωμα*), welcher die pflichtwidrige Handlung oder die Sünde (*ἁμάρτημα*) entgegensteht [2]). Hiernach erscheint das pflichtmäßige Handeln als eine Art des Schicklichen, welche sich von den übrigen Arten dadurch unterscheidet, daß sie das vollkommen Schickliche für die Vernunft, die höchste Ausbildung derselben im Handeln, die tugendhafte Thätigkeit der Seele ist [3]). Um diesen Unterschied richtig zu fassen,

---

δὲ διατείνειν καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει. Diog. L. VII, 107; 108; 110; Cic. de fin. III. 6.

1) Stob. l. l.; Cic. de off. I, 3.

2) Daher ist nach Simpl. cat. fol. 54 b die *κατόρθωσις* weder *κίνησις*, noch *σχέσις*, sondern ein höheres Geschlecht. Plut. de Stoic. rep. 11. *τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι· τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.*

3) Stob. l. l. *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασιν τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι· κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον το φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν· οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ*

muß man bemerken, daß er nicht in dem Gegenstande der Handlung gelegen ist, sondern nur in der Form derselben; je nachdem sie von der tugendhaften Gesinnung ausgeht oder nicht, ist sie eine pflichtmäßige oder nur eine schickliche Handlung; das Lustwandeln ist zwar ein Schickliches, wenn es zur rechten Zeit und der Natur gemäß geschieht, eine pflichtmäßige Handlung aber ist es nur alsdann, wenn es ein vernünftiges Handeln ist [1]). So vergesellschaftet sich dieser Unterschied mit dem Unterschiede zwischen dem Gute und dem Vorgezogenen. Daß tugendhafte Leben ist immer eine vollkommene Pflicht, eine nicht vollkommene Pflicht dagegen ist das, was sich auf irgend ein Vorgezogenes bezieht und unter Umständen zuweilen Pflicht ist, zuweilen nicht [2]). Dies nun im Einzelnen zu bestimmen, was zuweilen und wann und wo es Pflicht sei, mußte die Sittenlehre der Stoiker im Besondern unternehmen; die Eintheilung der vollkommenen Pflichten konnte ihr nur mit der Eintheilung der Tugenden übereinstimmen [3]).

Was sollen wir nun noch von den unvollkommenen Pflichten sagen? Die Stoiker scheinen in der Aufzählung derselben nicht einmal wie bei der Untereintheilung der Tu-

---

δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν κτλ. Ib. 184. *κατορθώματα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς.* Ib. 192; 220; Cic. de fin. III, 18.

1) Stob. ecl. II. p. 192.

2) Diog. L. VII, 109. *ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.*

3) Vergl. Stob. l. l.

genden nach einer wissenschaftlichen Form der Untersuchung gestrebt zu haben. In ihren Schilderungen des Weisen häuften sie nur eine Masse von Vorschriften auf, welche der Weise befolgen könne zu gewisser Zeit und unter gewissen Umständen; an einem wissenschaftlichen Grunde fehlte es aber dabei ganz, da sie das Vorgezogene, die verhältnißmäßigen Güter gar nicht als nothwendige Elemente des sittlichen Lebens betrachteten. Daher können wir nur einige Hauptzüge der stoischen Pflichtenlehre hier erwähnen, welche etwas Charakteristisches für ihre Lehrweise haben. Zunächst beziehen sie nach ihren allgemeinen Grundsätzen die unvollkommenen Pflichten auf das, was die Natur für die Erhaltung und Beförderung unseres persönlichen Lebens verlangt. Dies bezeichneten die Stoiker als das, was ohne besondern Umstand schicklich ist. Es kann aber auch Umstände geben, in welchen es schicklich ist, die ersten Zwecke der Natur hintanzusetzen, und in solchen Fällen giebt es ein Schickliches nur eben für diese besondern Umstände *). Schicklich in der ersten Art ist es, für seine Gesundheit und für die unverstümmelte Erhaltung seines Leibes, auch für den Besitz äußerer Güter zu sorgen; in der andern Art aber kann es auch schicklich sein, seinen Leib zu verstümmeln und sein Vermögen wegzuwerfen. Diese zweite Art des Schicklichen bezeichnet die strenge Seite der stoischen Sittenlehre; sie dringt auf Aufopferung des Einzelnen für das Ganze. Der Weise soll nicht bloß für sich leben; er soll sich als ein Glied der ganzen Mensch-

---

*) Diog. L. VII, 109. *καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά.*

heit betrachten und nach dem Wohle des Ganzen mehr, als nach seinem eigenen Wohle streben [1]); er hat sich als Glied der Familie, als Glied des Staats zu betrachten und in allen diesen Rücksichten Pflichten zu erfüllen. Er wird heirathen; er wird an der Staatsverwaltung Theil nehmen, doch nur wenn sie in dem Streben nach der wahren Staatsverfassung und wenn sonst kein Hinderniß vorhanden ist; denn er kann dadurch dem Laster steuern und zur Tugend antreiben. Seine Staatsverwaltung aber wird streng sein; denn zum Mitleide, zur Nachsicht und Vergebung, auch zur Billigkeit gegen das Gesetz wird er sich nicht verstehen [2]). So wird er auch Freunde haben und ihrer selbst wegen sie lieben [3]). Fast in allen diesen Punkten sind die Stoiker in Streit mit den Epikureern, zum Theil auch mit den laxern Grundsätzen der Peripatetiker; sie widersetzen sich der selbstsüchtigen Neigung ihrer Zeit und dies spricht sich vornemlich darin aus, daß der Weise die sogenannten leiblichen und äußern Güter für sich nicht begehren, aber wohl Andern sie zuwenden soll. Von der andern Seite zeigt sich die Geringschätzung des Vorgezogenen auch darin, daß dem Weisen verstattet wird, mit ihm gar zu frei zu schalten. Hierin finden wir viele Sonderbarkeiten der stoischen Lehre gegründet. Der Weise ist im Grunde erhaben über jedes Gesetz und über jede Sitte; es wird ihm erlaubt, selbst die größesten Schändlichkeiten zur rechten Zeit und in tugendhafter Gesinnung zu begehen.

1) Ib. 123; Cic. de fin. III, 19; 20.

2) Plut. de Stoic. rep. 2; Diog. L. VII, 120; 121; 123; Stob. ecl. II. p. 184 f.; 224; 228.

3) Diog. L. VII, 124; Stob. ecl. II. p. 184 f.; p. 222.

Während auf der einen Seite die Stoiker so gewissenhaft sind, selbst an sich geringfügige Dinge, die aber von einem religiösen Aberglauben für unheilig gehalten werden, zu verbieten [1]), gestatten sie dem Weisen mit einem Worte fast Alles, wenn er es nur nicht etwa der Lust oder des Vortheils wegen thut. Um zu geschweigen ihre Vertheidigung der Lüge, nicht zum Betruge, aber zum Vortheile [2]), der Knabenliebe [3]), des Selbstmordes [4]), der Lebensart einer Buhlerin [5]), ihre Verachtung des Begräbnisses [6]) und dergleichen mehr, so geben sie dem Weisen auch Dinge zu, vor welchen die Natur schaudert, und welche die Sitte kaum zu nennen verstattet. Unser eigenes und anderer Menschen Fleisch zu essen, ist ihnen nicht gegen die Natur [7]); Werke, wie sie Oedipus und Jokaste trieben, gehören zu den gleichgültigen Dingen [8]). Es spricht sich hierin noch ein Ueberbleibsel der kynischen Denkart bei den Stoikern aus; es können diese Vorschriften auch zum Theil daraus entschuldigt werden, daß sie vom Verhalten des Weisen sprechen, d. h. eines Menschen, welcher alle Verhältnisse und den Lauf der ganzen Welt kennt bis auf die geringsten Kleinigkeiten, so daß er sich gar nicht ver-

1) Plut. de Stoic. rep. 22.

2) Stob. ecl. II. p. 230.

3) Diog. L. VII, 129; Stob. ecl. II, p. 118; 238.

4) Diog. L. VII, 130; Plut. adv. Stoic. 33; Stob. ecl. II. p. 226; Cic. de fin. III, 18.

5) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 201.

6) Ib. 248; adv. math. XI, 194.

7) Ib. 193; 194; Diog. L. VII, 188.

8) Plut. de Stoic. rep. 22; Diog. L. l. l.

irren, noch sein Haus oder sein Ziel verfehlen kann [1]), oder welcher wenigstens durchaus sicher ist über seine sittlichen Obliegenheiten [2]), genug eines Menschen, welcher gar nicht zu finden ist. Einem solchen Menschen müßte freilich Manches erlaubt sein, worin einzugreifen uns Geschöpfen von beschränkter Einsicht frevelhaft sein würde. Allein man sieht das Gefährliche wohl ein, welches in dem Ausmalen eines solchen Ideals liegt, eines Ideals, welches in der That einen Widerspruch enthält. Man bildet sich wohl ein, daß was dem vollkommensten Menschen erlaubt sei, auch dem unvollkommenen nicht verboten werden könne, und die Art, wie die Stoiker ihr Leben willkürlich endeten, scheint zu beweisen, daß sie vor diesem Irrthume nicht genug sich verwahrt haben. Ja ihre ganze besondere Sittenlehre ist in diesem Irrthume verfaßt. Denn frägt man sich, warum die Stoiker so viele Regeln für das Leben des Weisen gegeben haben, da der Weise solcher Regeln nicht bedarf, so muß man einsehen, daß sie für uns gegeben wurden, welche wir insgesammt Thoren sind. Die Stoiker waren der Meinung, daß die Vorschriften, welche für das Leben des Weisen gelten, auch denen zur Richtschnur dienen sollten, welche nur im Anlaufe zur Weisheit sind. Diese Meinung liegt allen Schrif-

---

1) Stob. ecl. II. p. 232. Hier scheint der Satz übertrieben zu sein: *οὐδὲ λανθάνειν αὐτόν τι* (sc. *τὸν σοφόν*), wie aus der sogleich anzuführenden Stelle erhellt; es ist aber auch hier der Text sehr verdorben.

2) Stob. ecl. II. p. 120. *μόνον δέ φασι τὸν σοφὸν καὶ μάντιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ ποιητὴν καὶ ῥήτορα καὶ διαλεκτικὸν καὶ κριτικόν, οὐ πάντα δὲ, διὰ τὸ προσδεῖσθαι εἴς τινα τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως.*

ten zum Grunde, welche die Alten über die stoische Sittenlehre verfaßt haben.

Wie sehr auch die Stoiker in den Einzelheiten ihrer Lehre nach einer ausgebildeten Gliederung der Begriffe gestrebt haben, ihr Streben in dieser Richtung ging weniger von einem lebendigen philosophischen Triebe aus, als von dem Bedürfnisse der Gelehrsamkeit, welche die früher entwickelten Begriffe in ihrer Vollständigkeit zu umfassen verlangte. Daher ist ihre besondere Sittenlehre nicht sehr fruchtbar und eben so wenig haben sie in der besondern Naturlehre und in den einzelnen Lehren der Logik, welche die Formen des Denkens, die Sprache und die Kategorien betreffen, wahrhaft lebendige philosophische Begriffe entwickelt. Aber doch ist ihre Philosophie nicht ohne Leben; dies ist in der allgemeinen Richtung ihrer Lehre zu suchen. Wer die Zeiten betrachtet, in welchen dieselbe sich ausbildete, der wird nicht eine ruhige Entwicklung des wissenschaftlichen Triebes in ihr erwarten. Denn jetzt waren die Elemente des griechischen Lebens unter einander zerfallen und nur im Kampfe gegen die auflösende Gesinnung ließ sich die wissenschaftliche Bildung dem wachsenden Feinde gegenüber erhalten. Daher ist die stoische Lehre überhaupt geneigt, das Aeußerste zu ergreifen; sie stellt sich schroff und mit einem leidenschaftlichen Eifer für das Rechte dem verderblichen Irrthume entgegen. Dies haben wir selbst noch in ihren Irrthümern anzuerkennen.

Die Richtung ihrer Logik können wir fast nur aus ihrer Physik begreifen, wenn wir sie nicht als eine bloße Wirkung ihrer Zeit betrachten sollen. Die Scheu vor einem inhaltleeren Allgemeinen führte sie zu dem Bestreben, aus

den Besonderheiten der sinnlichen Empfindung alle Erkenntniß abzuleiten. Dahin wurden sie auch gezogen, indem sie einen sichern Boden für die Erkenntniß suchten und dem Zweifel sich entgegenstellten. Die sicherste Wahrheit schien ihrer Zeit nur das zu haben, was als ein Wirkliches in seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf unsere Sinne sich uns offenbart. Das Allgemeine ist ihnen daher nur mit der Gesammtheit aller Besonderheiten gesetzt und die Einheit aller dieser Besonderheiten im Ganzen. Daher ist ihnen auch die Form immer nur mit der Materie, und wenn wir den Begriff der Materie, in der Weise, wie ihn die Alten zu fassen pflegten, als den Grund des Körperlichen betrachten, so ist ihnen Alles, was ist, ein geformter Körper. Auf dieses Ergebniß arbeiteten nun auch die Kategorien der Stoiker hin; sie können aber nur als Folgerungen aus ihrer allgemeinen Einsicht betrachtet werden. Das ganze körperliche Wesen der Welt wird nun von den Stoikern als der Grund alles Werdens, als eine lebendige Kraft, welche alle Veränderung beherrscht, als Gott gedacht. Dadurch glaubten sie wohl den Schwierigkeiten zu begegnen, welche dem Platon und dem Aristoteles sich ergeben hatten, wenn sie bei ihrem Bestreben, Alles auf einen vernünftigen Grund zurückzuführen, anerkennen mußten, daß auch eine gewisse Nothwendigkeit des Unvollkommenen in die Erscheinungen dieser Welt sich einmische. Denn auf solche Weise schienen denn doch zwei entgegengesetzte Gründe die Welt zu bilden. Sie aber verbanden die Nothwendigkeit des Werdens mit der vernünftigen Ursache, die Materie mit der Form in ein Wesen und betrachteten das Ganze als ein lebendiges Ding, welches nach ewigen Gesetzen Alles aus sich erzeuge und

nach geordnetem Verlaufe seines Lebens auch Alles wieder in sich zurücknehme, und indem sie nach Anschaulichkeit auch dieses höchsten Begriffes strebten, dachten sie sich die göttliche Welt als ein lebendiges Feuer, als eine vernünftige Seele, welche aus ihrer Materie Alles künstlerisch in völliger Harmonie und in der größesten Mannigfaltigkeit niemals sich wiederholend gestalte. Hierdurch hatten sie denn freilich den Gegensatz der Gründe überwunden; aber der Begriff des obersten Grundes erschien ihnen selbst als im Gegensatze begriffen, indem er bald in völliger Einheit in sich selbst das vollkommenste Leben lebt, bald aus diesem heraustritt und in einem gehemmten Leben der Vielheit der Dinge sich hingiebt. Es läßt sich nicht leugnen, daß hierin die Stoiker die Ergebnisse der frühern Philosophie verkannten, welche auf der Einsicht gegründet waren, daß Gott, der vollkommene Grund alles Seins, weder zum Bessern, noch zum Schlechtern veränderlich sei. Man muß aber auch anerkennen, daß sie hierzu durch die Unvollkommenheit der frühern Untersuchungen, inwiefern diese die beiden Gründe des Guten und des Nothwendigen nicht zu vereinigen wußten, getrieben wurden und daß ihre Ansicht sich genau anschließt an das Bestreben, Alles auf das Anschauliche und auf die in der Empfindung gelegenen veränderlichen Elemente unseres Denkens zurückzuführen. Dadurch nun, daß die Stoiker den Begriff Gottes mit dem Begriffe der Welt vermischten und die Weltbildung nur als eine Entwicklungsperiode Gottes betrachteten, gestaltete sich ihre Lehre sehr einfach. Alles erscheint ihnen in der Welt von dem göttlichen Leben durchdrungen, strebend von dem vollkommensten Leben aus

durch gewisse Mittelstufen wieder zu dem vollkommensten Leben zurück und so einen nothwendigen Kreislauf beständig wieder aus sich erzeugend. Diesem ewigen Naturgesetze ist Alles unterworfen. Etwas verwickelter wird ihre Ansicht zwar dadurch, daß sie in der Weltbildung auch einen gewissen Gegensatz und eine gewisse Selbständigkeit der einzelnen Wesen in der Welt annahmen; doch diese Lehre ist der allgemeinen Ansicht der Stoiker sehr untergeordnet und findet ihre Verknüpfung mit der letztern darin, daß doch ein jedes Ding in seinem eigenthümlichen Leben nur dem Wesen folgen kann, welches es von der allgemeinen Natur empfangen hat, und welches die allgemeine Natur wieder in sich zurücknehmen wird. Zumeist wird die Selbständigkeit der einzelnen Wesen nur in dem Begriffe der vernünftigen Seele verfolgt, welche eigene Einsicht hat und von dieser beherrscht wird. Bei der Betrachtung dieser verfolgen die Stoiker vorherrschend die Richtung, alle Erscheinungen auf eine Gesammtkraft des Menschen zurückzuführen und diese Gesammtkraft ist ihnen die erkennende Vernunft, weswegen denn auch alle Regungen des menschlichen Lebens auf das Urtheil der Vernunft zurücklaufen sollen. Aber so wie in der allgemeinen Natur, so ist auch in der Vernunft des Menschen die doppelte Seite der leidenden Materie und der thätinen Kraft, weswegen die Vernunft ihren natürlichen Abirrungen unterworfen ist. Diese auszuscheiden und die thätige Kraft der Seele zu stärken, bezweckt die stoische Ethik. Da gilt es aber wieder als oberster Grundsatz, daß wir dem Gange der Natur folgen sollen. Die Erkenntniß der Natur, die Physik, enthält alle Regeln für

das sittliche Handeln. Nichts ist gut als nur dies, dem allgemeinen Gesetze der Natur zu gehorchen und ihm gemäß das zu erzeugen, was der vollkommenen Ausbildung unserer vernünftigen Natur entspricht. Dies ist aber die Tugend, welche uns alsdann ein Leben gewährt, das sowohl mit sich, als auch mit der ganzen übrigen Welt in Uebereinstimmung steht. Gegen diese ist Alles, was für ein Gut des Leibes oder des Aeußern gehalten wird, nur ein Mittel von einem vorübergehenden Werthe und nur dem Verhältnisse nach kann es Gegenstand des Begehrens sein, an sich aber ist es gleichgültig. Alles einzelne Handeln ist insofern nur ein schickliches, inwiefern es den Verhältnissen gemäß sich gestaltet und den veränderlichen Werth der Dinge in die Rechnung des Lebens mitaufnimmt; die höchste Schicklichkeit, die wahre Pflichtmäßigkeit erreicht es nur alsdann, wenn es nur darauf abzweckt, die vernünftige Kraft, die wahre Tugend, in Wirksamkeit zu setzen, und auf solche Weise mit der Einsicht in den allgemeinen Lauf der Weltentwicklung geschieht. Dies ist das Leben des Weisen, welches erhaben über jede Störung jetzt wohl Niemand erreichen möchte; je höher, je allgemeiner die Stoiker ihr Ideal der Sittlichkeit gestellt hatten, je mehr sie bei demselben von allen äußern Verhältnissen absahen, um so mehr mußte es sie mit der Wirklichkeit unzufrieden machen. Sie sind Verächter, wenn nicht der Menschheit, doch der Menschen, wie sie gegenwärtig sind. Dies ist das Zeichen einer alternden Gesinnung, die Zerfallenheit, die Unzufriedenheit mit der Gegenwart. Sie träumen sich eine bessere Vergangenheit. Bei den Stoikern finden wir diese Denkart zuerst entschieden ausgebildet. Platon mochte wohl in

seinen mythischen Spielen zuweilen von einem frühern schönern Leben der Seele dichten; er verzweifelte nicht, auch jetzt noch die Weisheit zu gewinnen; auch Aristoteles mochte von einer verschollenen Weisheit früherer Zeiten sprechen; was damals erfunden und gewußt wurde, können wir wieder erfinden und wissen; die Stoiker aber finden, daß sie selbst Thoren sind und nur unter Thoren leben; die Staatsverfassungen liegen jetzt im Verderben; sie sind weit entfernt von dem Ideal, welches die Stoiker erfinden; eine frühere Zeit, deren Geschichte verschollen ist, hat wohl den Weisen gesehen; in einer frühern Zeit hat die Philosophie kräftiger die Künste und das Leben beherrscht, jetzt und seit langer Zeit sind die Besten nur Thoren, welche nach Weisheit und Tugend streben *). Man bemerke, wie die Stoiker durch diese Verachtung ihrer Zeit und ihrer selbst mit sich in Zwiespalt gerathen. In der Logik war keiner mehr als sie gegen den Zweifel an der erkennbaren Wahrheit. Sie wollten eine wahre Wissenschaft, eine wahre Philosophie; sie bemerkten auch wohl, daß die Philosophie nicht ohne Tugend, daß in dem Streben nach Weisheit selbst Weisheit und Tugend sei. In ihrer Ethik aber mußten sie nun selbst zugeben, daß die wahre Tugend uns fern ist und mit ihr die wahre Erkenntniß. Das, was zu wissen uns allein frommt, eben das mangelt uns, die wahre Einsicht in den Gang der Weltentwicklung, welcher die Richtschnur für unser Handeln sein sollte. Der Verächter

*) So Chrysippos. Plut. de Stoic. rep. 31: Sext. Emp. adv. math. IX, 133; Diog. L. VII, 91. Einen rhetorischen Nachklang dieser Ansicht findet man beim Poseidonios. Senec. ep. 90.

seiner Zeit verachtet sich selbst; er verachtet auch seine Verachtung. Seltsam kann es scheinen, daß die Stoiker auf der einen Seite den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem von der Vernunft Erkennbaren aufhoben, auf der andern Seite das Vernünftige und das Unvernünftige auf das schroffeste einander entgegensetzten. Aber es ist das Letztere eine natürliche Folge des Erstern. Denn da sie doch den Unterschied zwischen dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen nicht aufheben wollten, so blieb ihnen nichts übrig, als ihn zu einem Gradunterschiede zu machen, und um diesen nicht unbestimmten Schwankungen zu überlassen, wurden sie genöthigt, das eine Glied desselben an das äußerste Ende der Ausbildung zu verlegen. So ist ihnen der Weise die höchste Ausbildung des Lebens, alle niedern Ausbildungen dagegen fallen in das Gebiet der Thorheit; es ist ein Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren, wie zwischen dem graden und dem krummen Stabe. Sie können nicht zugeben, daß in dem nicht völlig ausgebildeten Leben eine wahre Vernunft sei, weil eben die Vernunft ihnen nicht ein Element, sondern ein Grad des Lebens ist. Hieraus folgt die ganze Strenge, alle Uebertreibung ihrer Sittenlehre. Denn der höchste Grad der vernünftigen Kraft kann freilich keiner äußern Unterstützung bedürftig sein; sie kann niemals schwanken; wer sie einmal besitzt, der wird sie immer besitzen. Alles dies muß man als Folgerungen ansehen, welche in dem Sokratischen Ideale der Wissenschaft und der Tugend liegen, sobald man dies Ideal nur durch eine Steigerung, nicht durch eine von verschiedenen Elementen ausgehende Ausbildung des Lebens zu erreichen hofft. Wir können nicht

leugnen, daß die Stoiker große und heilsame Wahrheiten zu einseitig verfolgt haben, daß sie dadurch zu Uebertreibungen geführt worden sind, welche sie mit sich selbst in Widerspruch versetzt haben; doch zeigt der Erfolg, welchen ihre Lehre, wiewohl hie und da umgewandelt, für lange Zeiten und unter Männern edler und wissenschaftlicher Gesinnung gehabt hat, daß sie eine Richtung ergriffen hatten, welche den Verhältnissen ihrer Zeit gemäß war.

Sechstes Capitel.

Die spätern Stoiker, die neuere Akademie, Schluß.

Von jetzt an beginnt ein anderer Verlauf unserer Geschichte. Wir werden nicht mehr von Systemen zu berichten haben, welche mit großem Scharfsinne in der Ausbildung der einzelnen Theile und mit einem weithinausreichenden Ueberblicke über das ganze Gebiet der Wissenschaft eigenthümlich sich gestalteten, sondern wenn hie und da noch eine Veränderung in der wissenschaftlichen Ansicht hervortritt, so betrifft sie doch nur etwa einen einzelnen Punkt und durchdringt nicht von hier aus alle wissenschaftliche Begriffe, soweit sie bisher sich geltend gemacht hatten. Die erzeugende Kraft des wissenschaftlichen Gedankens ist abgestorben oder schwach; man weiß fast nur das Alte zu

wiederholen. Wir haben es mehr mit einem Zustande zu thun, als mit einer Entwicklung.

Zunächst die Stoiker, welche dem Chrysippos folgten, haben nur wenig geleistet. Sie gingen immermehr darauf aus, durch bestimmte Formeln den wissenschaftlichen Gedanken zu bannen. Sie veränderten daher auch Manches in der Darstellungsweise. So werden uns die Formeln des Diogenes von Seleukeia, gewöhnlich der Babylonier genannt, eines Schülers des Chrysippos, des Antipatros von Tarsos und des Archidemos zweier Schüler des Diogenes, nicht selten neben den Formeln der ältern Stoiker angegeben, gewöhnlich nur um ihre Uebereinstimmung zu zeigen, zuweilen auch um eine bald kleinere, bald größere Verschiedenheit der Meinungen anzudeuten. Dabei finden sich denn auch einige Spuren, daß sie hie und da nicht ganz dem Sinne ihrer Lehrer folgten. Diogenes und Antipatros scheinen in ihrer Erklärung des sittlichen Zweckes darauf hingearbeitet zu haben, die Rücksicht auf das Vorgezogene im Handeln mit dem Guten genauer zu verbinden, als die ältern Stoiker *). Wenn nun auch hierin keine wesentliche Abweichung von der echten Lehre der Stoiker liegen sollte, so scheint es doch darauf zu deuten, daß die spätern Stoiker anfingen, allmälig eine größere Bedeutung auf das Verhältnißmäßige in den menschlichen Bestrebungen zu legen und es aus dem Kreise des Gleichgültigen zu einem wesentlichen Bestandtheile des Gu-

---

*) Stob. ecl. II. p. 134. *Διογένης δὲ (sc. τὸ τέλος εἶναι) εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· — — Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρα φύσιν διηνεκῶς.*

ten zu erheben. Dadurch wurde eine Milderung der stoischen Sittenlehre eingeleitet, welche in der stoischen Schule nach und nach mehr um sich griff, wie wir bald sehen werden. Bedeutender ist die Abweichung von der stoischen Lehre, welche Zenon von Tarsos, der Nachfolger des Chrysippos, zuerst in die Stoa gebracht haben soll. Dieser bezweifelte nemlich einen Hauptsatz der stoischen Ansicht, die Lehre von der Weltverbrennung [1]). Wenn man bedenkt, daß hierdurch der Weltentwicklung ihr Ziel genommen wird, und daß überdies die einzelnen Naturlehren der Stoiker stark dahin strebten, das Abnehmen und Wachsen des Feuers in der Ausbildung der Welt darzuthun, so muß man wohl muthmaßen, daß in der stoischen Schule, so wie dies auch in den übrigen Schulen geschehen war, schrittweise eine Veränderung der Ansichten sich vorbereitete. Wir werden hiervon bald noch stärkere Beweise finden. Doch die Reihe dieser Verwandlungen trifft nicht allein die stoische Schule; sie hängt mit allgemeinern Bewegungen der Wissenschaft unter den Griechen zusammen und muß in dieser größern Reihe von uns betrachtet werden.

Zuerst verkündet sich uns die allmälige Umwandlung der Lehren in der Akademie; in ihr ist sie auch am auffallendsten gewesen. Man unterscheidet daher verschiedene Arten der Akademie, von welchen wenigstens die ältere und die neuere wesentlich von einander abweichen [2]). Von

---

1) Arius. Didym. ap. Eus. pr. ev. XV, 18. Dasselbe soll auch Diogenes der Babylonier gelehrt haben. Philo de mundi incorr. 10, p. 497 ed. Mang.

2) Einige zählten 5 Arten der Akademie, die ältere vom Pla-

der ältern Akademie haben wir schon gehandelt; die neuere Akademie aber bildete sich um dieselbe Zeit, doch etwas später aus, als Epikuros und Zenon ihre Schulen gestiftet hatten. Ihr Haupt, Arkesilaos, zu Pitane geboren Ol. 116, 1 [1]), hatte sich anfangs auf die Rhetorik gelegt, ging aber bald zur Philosophie über, in welcher er zuerst den Theophrastos, nachher den Akademiker Krantor, auch vielleicht den Polemon zu Lehrern hatte [2]). Ueberdies soll er dem Eretrier Menedemos, dem Megariker Diodoros und dem Pyrrhon seinen Fleiß gewidmet haben [3]). Auf die Liebe zur Philosophie dieser Männer wird seine Zweifelsucht und seine Geschicklichkeit in Widerlegung philosophischer Lehrsätze zurückgeführt. Dabei ist man aber doch einig, daß er keinen Philosophen mehr liebte, als den Platon [4]).

---

ton und seinen nächsten Nachfolgern gestiftet und erhalten, die zweite oder mittlere vom Arkesilaos gestiftet, die dritte oder neuere vom Karneades, die vierte vom Philon und die fünfte vom Antiochos. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 220; Eus. pr. ev. XIV, 4.

1) Ueber die Zeitrechnung s. Diog. L. IV, 44; 45; 61. Die Zeit seiner Blüthe wird wohl etwas zu früh gesetzt, obgleich es scheint, daß er früh zu Ruf gekommen. Cf. Plut. adv. Col. 26. Ueber die Schwierigkeiten, welche in diesen Ueberlieferungen liegen, s. Clintonis fasti Hell. p. 367 h.

2) Diog. L. IV, 24; 29; Cic. ac. I, 9; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 5. Die Angabe, daß Arkesilaos Mitschüler des Zenon beim Polemon gewesen, scheint mir gegen die chronologischen Schwierigkeiten gehalten nicht genug begründet zu sein; sie ist vielleicht erdichtet worden, um für den Streit zwischen der neueren Akademie und den Stoikern einen äußern Beweggrund abzugeben. Die Angaben des Numenios sind sehr unzuverlässig.

3) Diog. L. IV, 33; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 5; 6.

4) Diog. L. IV, 32; 33; Numen. l. l.; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 234.

Er scheint der Meinung gewesen zu sein, daß seine Ansicht der Dinge vom echten Sinne der Platonischen Lehre nicht abweiche, ja daß er auch mit den ältern Philosophen übereinstimme, aus welchen nach Vieler Meinung die Lehre des Platon geflossen war, mit dem Sokrates, dem Parmenides und Herakleitos [1]), so wie denn überhaupt die neuern Akademiker gern auf das Ansehen älterer Philosophen sich beriefen [2]). Nach dem Tode des Krates überließ dem Arkesilaos ein gewisser Sokratides die Schule in der Akademie [3]), und in diese führte er die ältere Sokratische Art im Gespräche zu lehren wieder ein [4]), vielleicht mit dem Unterschiede, daß er auch längere Reden für und gegen einen Lehrsatz zu halten gestattete. Denn dies scheint die Ueberlieferung sagen zu wollen; auch hört man den Arkesilaos wegen seiner Beredtsamkeit loben [5]). Dies wäre also nicht sowohl eine Nachahmung, als eine Verzerrung der Sokratischen Art gewesen. Arkesilaos scheint über seine Meinungen nichts Schriftliches hinterlassen zu haben; wenigstens kannten die Alten kein Werk, welches ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden konnte [6]). Da nun auch sein Schüler Lakydes nichts geschrieben hat, so scheinen die Alten selbst von seinen Lehren nur durch die Schriften seiner

---

1) Plut. adv. Col. 26.

2) Cic. ac. I, 12.

3) Diog. L. IV, 32.

4) Ib. 28; Cic. de orat. III, 18.

5) Diog. L. IV, 36; 37; Numen. l. l.; Cic. ac. II, 18.

6) Diog. L. IV, 32; Plut. de Alex. fort. I, 4. Außer einigen Epigrammen hielt man Schriften, welche sonst dem Krantor zugeschrieben werden, für seine Werke. Diog. L. IV, 24.

Gegner, unter welchen Chrysippos hervorragt, Kunde erhalten zu haben.

Eine solche Kunde mußte natürlich lückenhaft und ungewiß sein. Daher wissen wir auch nur wenig Zuverlässiges über seine Lehre zu berichten. Das Ergebniß seiner Meinungen soll ein völliger Skepticismus gewesen sein, welcher in der Formel ausgedrückt wird, er wisse nichts, nicht einmal das, was Sokrates zu wissen behauptet hatte, daß er nichts wisse [1]). Dieser Ausdruck seiner Meinung scheint ein vollkommenes Bewußtsein auszusprechen, daß er von der Sokratischen und Platonischen Lehre in einem wichtigen Punkte abweiche. Da aber doch die Alten dem Arkesilaos ein solches Bewußtsein nicht zuschreiben, man vielmehr der Meinung ist, daß Arkesilaos die echte Platonische Lehre wieder erneuern und von den bestimmt bejahenden Zusätzen der Spätern reinigen wollte [2]), ja selbst eine Ueberlieferung sagt, er habe seinen reifesten Schülern die Lehre des Platon vorgetragen [3]), so scheint er jene Formel nur angenommen zu haben, um Einwürfen der Dogmatiker zu begegnen. Schließen wir den Arkesilaos an den

---

1) Cic. ac. I, 12. Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.

2) Cic. l. l.

3) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234. *εἰ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν. καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορηματικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι· τοῖς μέντοι γε εὐφύεσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν.*

Platon an, so ist es uns wahrscheinlich, daß ihm dasselbe begegnet sei, was vielen Andern, daß er nemlich keine sicheren Grundsätze über die Wissenschaft in Platon's Schriften finden konnte. Von der zweifelhaften Art, in welcher fast Alles in denselben vorgetragen ist, so daß selbst die Ergebnisse einer Untersuchung nur bedingter Weise in Beziehung zu andern Untersuchungen zugelassen werden, konnte er leicht sich bewogen fühlen, die Lehrsätze des Platon nur für eine geistreiche Vermuthung zu halten. Daher wird uns gesagt, daß er die Gewißheit der Erkenntniß, sowohl durch die Sinne, als durch den Verstand geleugnet habe [1]. Gegen die Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß konnte er hinlängliche Waffen beim Platon finden; gegen sie scheint auch hauptsächlich sein Kampf gerichtet gewesen zu sein, da die Stoiker als seine Gegner angesehen werden. Von seinen Gründen jedoch finden wir nur wenig und meistens nur das ganz Allgemeine angeführt. Er stritt gegen den stoischen Begriff der überzeugenden Vorstellung (φαντασία καταληπτική) [2]; denn diese werde als ein Mittleres zwischen der Wissenschaft und der Meinung gedacht; ein solches Mittleres aber gebe es nicht und es werde daher ein bloßer Name zwischen die Meinung und die Wissenschaft eingeschoben. Wenn man die überzeugende Vorstellung eine solche nenne, welche von einer wahren Sache herrühre, wie sie nicht von einer falschen herrühren könne, so sei

---

1) Cic. de orat. III, 18. Arcesilas — ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit.

2) Sext. Emp. adv. math. VII, 151 ff.

darzuthun, daß eine solche Vorstellung sich nicht nachweisen lasse [1]). Dafür berief sich die neuere Akademie mit dem Platon auf die Unsicherheit der Sinne, welche Entgegengesetztes von Demselben aussagen und die Wahrheit der Dinge uns nicht erkennen lassen [2]), und Arkesilaos gebrauchte noch besonders gegen die Meinung, daß der Gegenstand der Erkenntniß die Ursache der Erkenntniß in uns sei, den Grund, daß hiernach auch die Unkenntniß die Ursache der Erkenntniß sein würde [3]). Weniger Fleiß scheint er auf die Bestreitung der Verstandeserkenntniß gerichtet zu haben, d. h. auf den Punkt, in welchem seine Ansicht von der Platonischen Lehre abwich. Hierin schien der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung nach dem Platon hinlänglich ihm vorgearbeitet zu haben. Er mochte mit dem Aristoteles die Ideenlehre und die Mythen von der Wiedererinnerung an die Ideen für unbegründete Annahmen ansehen, welche vom Platon selbst nicht so ernstlich gemeint sein möchten. Daher begnügt er sich zur Bestreitung der philosophischen Lehren nur den Widerstreit derselben unter einander anzuführen [4]). Hierin ist sein Skepticismus nur der Ausdruck der Schwankungen, in welche zu seiner Zeit

---

1) Cic. ac. II, 24. Incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusmodi etiam a falso possit esse.

2) Plut. adv. Col. 28; Cic. ac. II, 6; Sext. Emp. adv. math. VII, 408 ff.

3) Plut. fragm. VII, 1. *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.*

4) Cic. ac. I, 12.

die wissenschaftliche Forschung durch ihre eigene Schwäche gerathen war.

Auch dieser Skepticismus hatte wie der Pyrrhonische eine praktische Richtung. Dies sieht man aus der Beweisart, in welcher Arkesilaos den Zenon bestritt. Uebereinstimmend mit diesem setzte er fest, der Weise werde keiner Meinung folgen; daraus folgerte er aber, wenn jemals der Weise einem Gedanken beistimmen sollte, so würde er auch einmal einer Meinung folgen; es müsse daher der Weise immer seine Beistimmung zurückhalten [1]). Hiernach nahm er also doch einen Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren an, und da dieser nicht im Wissen und im Nicht-Wissen liegen soll, so kann er nur im praktischen Verhalten gesucht werden. Daher werden auch dem Arkesilaos mehrere praktische Vorschriften beigelegt. Er tadelte die Menge der Menschen, welche nach einer genauen und ins Einzelne gehenden Beurtheilung der Kunstwerke strebe; der Weise solle dagegen sein eigenes Leben prüfen, welches vielen und nicht ungefälligen Stoff zur Ueberlegung darbiete [2]); er hielt die Armuth zwar für ein Uebel, welches aber zur Uebung der Tugend dienen könne [3]); auch auf die Gesetze wendete er sein Augenmerk und bemerkte, nicht unähnlich der Platonischen Ansicht, daß wo viele Gesetze, auch viele Uebertretungen stattfänden [4]). Daß er nun diese

1) Ib. II, 21. Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur, nulli igitur rei assentietur. Ib. 24; Sext. Emp. adv. math. VII, 156.

2) Plut. de tranqu. an. 9.

3) Stob. serm. XCV, 17.

4) Ib. XLIII, 91.

Sätze nicht für eine Wissenschaft vom sittlichen Leben ausgab, läßt sich bei seiner Ansicht von der menschlichen Erkenntniß erwarten. Er betrachtete sie aber als etwas Wahrscheinliches und gab überhaupt die Vorschrift, daß man in der Wahl des Guten und in dem Abscheu vor dem Bösen der Wahrscheinlichkeit folgen solle *). Hierin scheint uns der wahre Unterschied zu liegen zwischen den Skeptikern und der neuern Akademie, wie sie zuerst durch den Arkesilaos sich ausbildete. Während jene den Zweck des Lebens in einer gänzlichen Unerschütterlichkeit der Seele suchten und selbst zwischen Gutem und Bösem, so wie sie in der Erscheinung des Lebens vorkommen, nur einen Unterschied der Satzung, nicht der Natur zuließen, wollten die Akademiker nicht so gewaltsam die Bande des Lebens sprengen; sie ergaben sich auch nicht ganz einer unphilosophischen, durch das Bedürfniß erzwungenen Handlungsweise, welche höchstens in der Mäßigung der leidenden Gemüthsstimmungen einige Einwirkung der Vernunft spüren ließ, sondern sie gaben zu, daß der Weise ohne sich gegen das Sinnliche abzutödten, eben wie sonst ein Anderer lebe nach der gewöhnlichen Schätzung des Guten und des Bösen,

---

*) Sext. Emp. adv. math. II, 158. *ἀλλ᾽ ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ᾽ οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ* (vulg. *οὐ*) *περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ κτλ.* Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 6 sagt, Arsikelaos habe auch das *πιθανὸν* aufgehoben; dies ist wahrscheinlich nur eine Folgerung daraus, daß ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit bestehen könne, wenn nicht vielleicht ein feinerer Unterschied zwischen dem *εὔλογον* und dem *πιθανὸν* gemacht werden soll.

nur mit dem Unterschiede, daß er nicht glaube, in einem wahren Wissen sein Leben zu führen [1]). Deswegen finden wir auch nicht, daß von den Akademikern ähnliche Erzählungen über die Seltsamkeit ihres Lebens verbreitet sind, wie vom Pyrrhon, vielmehr Arkesilaos wird uns als ein Mann geschildert, welcher in seinem sittlichen Wandel das Schickliche beobachtete und selbst zur Pracht und zu Genüssen, wie sie von der gewöhnlichen sittlichen Ansicht seiner Zeit erlaubt wurden, sich hinneigte [2]). Seine Zweifel gegen die erkennbare Wahrheit konnten daher nicht wohl aus etwas Anderm hervorgehen, als aus dem hohen Begriffe von der Wissenschaft, welchen er beim Platon kennen gelernt hatte und gegen welchen gehalten alles

---

1) Der Unterschied, welchen man sonst nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 3; 226; 233; Gell. XI, 5 (Academici quidem ipsum illud, nihil posse decerni, quasi decernunt; Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur) darin sucht, daß die Akademiker behauptet hätten, man könne nichts erkennen, die Skeptiker nicht, hat in dieser Form gewiß nicht stattgefunden, wie man aus Cic. ac. I, 12 sieht; auch faßt diesen Unterschied Sextos (226) in der That anders: *διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει· ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν κτλ.* Der Unterschied liegt also in der Beziehung ihres Skepticismus auf das Praktische; man könnte zwar vermuthen, er beziehe sich nur darauf, daß Arkesilaos das Gute in der *ἐποχὴ* suchte (ib. 233); aber das *εὔλογον* wird zu bestimmt auf die Wahl zwischen den schicklichen Handlungen bezogen. Sext. Emp. adv. math. II, 158. Sextos giebt nachher noch einen andern Unterschied an, welcher aber die Lehre des Karneades betrifft. Der Unterschied hat sich jedoch, wie es scheint, bei den spätern Skeptikern mehr abgeschliffen.

2) Diog. L. IV, 40; 41; VII, 171. Das Lob des Stoikers widerspricht dem Tadel Anderer nicht, wenn man es im Sinne der stoischen Sittenlehre nimmt.

menschliche Denken ihm nur als ein wahrscheinliches erschien.

Diese Richtung der Denkart pflanzte sich auf die Nachfolger des Arkesilaos fort. Daher ist es auch nur ein äußerer Unterschied, welcher die Alten bewog, die mittlere Akademie von der neuern zu unterscheiden. Lakydes nemlich, der Schüler des Arkesilaos, verlegte den gewöhnlichen Versammlungsort der akademischen Schule nach einem Garten des Königs Attalos Philometor in der Akademie, welcher von ihm den Namen Lakydeion erhielt, und dieser Umstand scheint der neuen Akademie den Namen gegeben zu haben [1]. Uebrigens ist weder er, noch seine Schüler Telekles und Euandros, noch auch des Letztern Nachfolger Hegesinus oder Hegesilaos [2] bedeutend gewesen. Erst durch den Nachfolger des Hegesinus, den Karneades, erhielt die Akademie einen neuen Glanz. Karneades [3] von Kyrene war um Ol. 141, 3 geboren [4]. Vom Hegesinus wurde er in den Lehren der neuern Akademie unterrichtet; aber auch die Schriften der Stoiker, besonders des Chrysippos las er fleißig und lernte die stoische Dialektik von Diogenes dem Babylonier [5].

---

1) Ib. IV, 59; 60. Sonst läßt man die neuere Akademie erst vom Karneades beginnen.

2) Ib. 60; Clem. Alex. strom. I, p. 301.

3) Vergl. J. J. Roulez de philosophia Carneadis in Annal. acad. Gandav. 1824—25.

4) Diog. L. IV, 65. Nach dem Apollodoros starb er Ol. 162, 4, 85 Jahre alt Lucian macrob. 20; nach Cicero ac. II, 6 erreichte er ein Alter von 90 Jahren.

5) Diog. L. IV, 62; Euseb. pr. ev. XIV, 7; Cic. ac. II, 30.

So mit den Waffen der Stoiker gerüstet, zeigte er sich als ihren furchtbarsten Gegner und sein ganzer Fleiß in der Philosophie scheint nur darauf gerichtet gewesen zu sein, mit der Hülfe der Dialektik und einer gelehrten Kenntniß der Philosophie alle Lehrsätze der Philosophen zu bekämpfen [1]). Er schöpfte seine Kraft aus den Lehren und aus der Widerlegung der Stoiker und diese doppelte Abhängigkeit von ihnen drückte er sehr gut in dem Satze aus: wenn Chrysippos nicht wäre, so würde auch ich nicht sein [2]). Bei seiner Bekämpfung des Dogmatismus war ihm von großer Hülfe die Anmuth, der Schmuck und der gewaltsame Gang seiner Beredsamkeit [3]), deren Ruf ihn auch der berühmten Gesandschaft der Athener nach Rom wegen der Zerstörung von Oropos gesellte. Zu Rom zog er Viele, meistens Jünglinge durch seine Beredsamkeit an und dies gab die Veranlassung, daß der ältere Cato darauf drang, die griechischen Gesandten so bald als möglich wieder aus der Stadt zu entfernen, damit sie die Jugend nicht verderben möchten [4]). Hier hielt er

---

1) Sein Fleiß und seine Gelehrsamkeit werden gelobt. Diog. L. l. l.; Cic. ac. I, 12. Auf das Eingehen des Karneades in die einzelnen Lehren der Philosophie bezieht sich vielleicht der Unterschied, welchen Sext. Emp. adv. math. IX, 1 zwischen der Lehre der Skeptiker und dem Verfahren des Kleitomachos macht, daß jene nemlich gegen die allgemeinen Grundsätze, dieser gegen die einzelnen Lehren streite.

2) Diog. L. l. l.

3) Cic. de orat. I, 11; Plut. v. Cat. maj. 22; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 8; Gell. VII, 14.

4) Cic. ac. II, 45; de orat. II, 37; Plut. v. Cat. maj. 22; 23.

auch seine berühmten Reden für und gegen die Gerechtigkeit, so wie er überhaupt die Art hatte, erst für eine philosophische Lehre zu sprechen, dann gegen sie [1]). Und hierbei neigte er sich so wenig auf eine oder die andere Seite, daß sein vertrautester Schüler Kleitomachos versicherte, er habe nie finden können, welcher Meinung Karneades Beifall gebe [2]). Diesem Kleitomachos verdanken wir auch die genauere Kenntniß von den Vorträgen seines Lehrers; denn Karneades hinterließ nichts Schriftliches [3]); Kleitomachos aber erläuterte dessen Meinungen in seinen Werken [4]).

Nach den Ueberlieferungen haben wir keine Ursache anzunehmen, daß die Lehre des Karneades an die Lehre des Arkesilaos sich nicht angeschlossen habe; denn gewöhnlich werden beide neben einander gestellt und es scheint nur, daß Karneades die Ansicht der mittlern Akademie theils weiter ausführte, theils in einer etwas andern Gesinnung auffaßte. Das meiste, was uns von ihm erzählt wird, bezieht sich auf die Bestreitung der philosophischen Lehren anderer Schulen, besonders der stoischen. Hierin verfuhr er nicht ungeschickt, doch sind die Elemente seiner Streitsätze nicht von ihm erfunden worden, sondern aus den Lehren

---

1) Lactant. div. inst. V, 14. Zu seinen Gründen gegen die Gerechtigkeit gehört der kühne Satz, welcher recht *κατ' ἄνθρωπον* vorgebracht wurde, daß wenn die Römer gerecht sein wollten, sie allen Völkern das Ihrige wiedergeben und zu ihren Hütten zurückkehren müßten. Ib. 16. Cf. Cic. de rep. III, 6 ff.

2) Cic. ac. II, 45.

3) Diog. L. prooem. 16; IV, 65; Plut. de Alex. fort. I, 4.

4) Diog. L. IV, 67; Cic. ac. II, 31; 32.

früherer Philosophen geschöpft. Dies sehen wir im weitesten Umfange an den Gründen, mit welchen er die Lehre von Gott bestritt und welche nach dem Bedürfnisse seiner Zeit meistens gegen die Stoiker gerichtet waren, zum Theil aber auch über die stoischen Sätze hinausgingen, indem sie überhaupt die Ansicht anfochten, daß Gott, der ewige Grund aller Dinge, ein lebendiges Wesen sei, weil ein solches, wie die Stoiker behaupteten, nicht ohne theilbaren und überhaupt dem Leiden und der Vergänglichkeit unterworfenen Körper gedacht werden könne [1]). So bestritt er auch die Art, wie die Stoiker an die Meinungen des Volkes über die Götter sich anschlossen und die Weissagung vertheidigten [2]); so ihre Meinung von der Nothwendigkeit alles Geschehens, gegen welche er sich auf die freien Willensbewegungen unserer Seele berief [3]); so widerlegte er nicht unpassend die etwas plumpe Weise, in welcher die Stoiker ihre Meinung, daß Alles in der Natur einen Zweck für den Menschen habe, ausgeführt hatten [4]). Alles dies betrifft physische Lehren; doch soll Karneades weniger fleißig mit der Physik, als mit der Ethik sich beschäftigt haben [5]).

---

1) Cic. de nat. D. III, 12—14; Sext. Emp. adv. math. IX, 140. Tennemann Geschichte der Phil. 4 Bd. S. 347 f. schreibt dem Karneades alle die Gründe gegen das Dasein Gottes zu, welche beim Sextos 137 ff. angeführt werden; aber dies ist nicht sicher. Dagegen scheint er die Lehre von der Entstehung der Welt aus Zufall und den Atheismus vertheidigt zu haben. Cic. de div. I, 13; Theophil. ad Autol. III, 5.

2) Sext. Emp. ib. 182 f.; Cic. de nat. D. III, 17; de div. I, 4; 7; 13; II, 3; 41.

3) Cic. de fato 11; 14.

4) Porphyr. de abstin. III, 20 p. 261 ed. Rhoer.

5) Diog. L. IV, 62.

Und in der That scheint er in dieser bemüht gewesen zu sein, die Grundsätze der frühern philosophischen Schulen auf eine zusammenhängende Weise zu bestreiten. Er sah das praktische Leben als eine Kunst an; eine jede Kunst aber habe ein Werk im Auge, welches sie ausführen wolle; so strebe auch der natürliche Trieb des Menschen nach einem seiner Natur entsprechenden Werke. Darüber aber sei eben der Streit, welches dieses Werk sei, und es ließen sich drei verschiedene Meinungen denken, von welchen eine die Lust, eine andere die Befreiung von der Unlust und eine dritte die ersten Bedürfnisse der Natur, welche die Keime der Tugend enthielten, als den Zweck des Lebens betrachtete. Unter die letzte Ansicht scheint Karneades auch die Lehren der ersten Akademie und des Aristoteles gebracht zu haben; die Stoiker aber, behauptete er, wichen von ihr nur den Worten, aber nicht der Sache nach ab. Ein jeder sieht, wie ungenau, wie oberflächlich dieses Alles ist. Die skeptischen Gründe des Karneades gegen diese sittlichen Ansichten sind uns nicht erhalten worden. Er selbst scheint den Zweck des Menschen weder so niedrig wie Aristippos, noch so hoch wie die Stoiker zu fassen geneigt gewesen zu sein [1]). Man will in seinen Reden doch die Neigung bemerkt haben, der dritten Ansicht beizupflichten, ohne sie jedoch behaupten zu wollen [2]). Doch seine skeptische Ansicht griff in diesen Theil der Philosophie noch weiter ein, indem sie ihm auch gegen das Naturmäßige sittlicher Begriffe Zweifel erregte. Dies beweist uns seine Rede gegen

1) Cic. de fin. III, 17; V, 8.

2) Ib. II, 11; III, 12; V, 6—8; ac. II, 45.

die Gerechtigkeit, welche darauf abzweckte zu zeigen, daß von Natur keine Gerechtigkeit sei, sondern nur durch Feststellung des Staates. Denn wenn es ein Recht von Natur gäbe, so würde es bei Allen in gleicher Weise feststehen; es zeige sich aber, daß in verschiedenen Staaten, ja in demselben Staate zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Menschen verschiedenes Recht herrsche. Deswegen könne auch die Gerechtigkeit keine Tugend sein, weil die Tugend immer dieselbe bleiben müsse [1]). Dasselbe folge auch daraus, daß die Tugend der Klugheit mit der Gerechtigkeit in Streit liege. Für Staaten und für einzelne Menschen würde es oft die größeste Unklugheit sein, der Gerechtigkeit zu folgen; Niemand würde gerecht sein wollen; wenn er dabei für ungerecht gehalten werden sollte [2]). Weder die Natur also, noch der vernünftige Wille könne für den Grund der Gerechtigkeit gehalten werden, sondern nur die Schwäche des Menschen. Denn man habe die Wahl unter drei Fällen, Unrecht zu thun, aber nicht zu leiden, oder Unrecht zu thun und zu leiden oder endlich Unrecht weder zu thun, noch zu leiden; da aber für den ersten Fall die Kraft des einzelnen Menschen nicht ausreiche, und der zweite Fall das größeste Elend mit sich führe, so wähle man das Dritte, indem man durch die Gesetze sich beschränken, aber auch sich schützen

---

1) Cic. de rep. III, 8. Ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida et amara et dulcia, sic essent justa et injusta eadem omnibus. Ib. 10; 11. At nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur.

2) Ib. 9; 12; 15; 17; 19; 20.

lasse *). Wenn nun auch diese Gründe nur in skeptischer Meinung vorgebracht wurden, so scheint doch die ganze Weise, in welcher Karneades die Frage über die Gerechtigkeit verhandelte, auch das Sittliche in einen größern Zweifel zu ziehen, als dies Arkesilaos gewollt hatte, indem dieser zugab, daß es ein Gutes und ein Böses von Natur gebe, welches wir nur nicht in einem vollkommenen Wissen begreifen könnten. Es ist offenbar, daß hierin Karneades weiter von der Platonischen Lehre sich entfernte, als die sogenannte mittlere Akademie.

Doch Alles dies sind nur einzelne Streitpunkte, welche auf einer allgemeinen Ansicht von dem menschlichen Denken beruhen. Dieser gemäß suchte Karneades darzuthun, daß alle frühere Versuche der Philosophie, ein Kennzeichen der Wahrheit aufzustellen, ohne Erfolg gewesen wären, ja daß kein Kennzeichen aufgestellt werden könnte. Denn das Kennzeichen könne entweder in der Empfindung oder in der Vorstellung oder in der Vernunft gesucht werden. Aber nicht in der Vernunft unabhängig von der Vorstellung und von der Empfindung, denn das, worauf sich ein Urtheil der Vernunft bezieht, müsse uns zuerst in einer Vorstellung erscheinen und erscheinen könne es uns nur vermittelst einer vernunftlosen Empfindung, so daß eine jede Thätigkeit der Vernunft von der vernunftlosen Empfindung und mithin

---

*) Ib. 14. Etenim justitiae non natura, nec voluntas, sed imbecillitas mater est. Nam cum de tribus unum esset optandum, aut facere injuriam, nec accipere, aut facere et accipere, aut neutrum, optimum est facere, impune si possis, secundum nec facere nec pati, miserrimum digladiari semper tum faciendis, tum accipiendis injuriis.

auch die Wahrheit der vernünftigen Einsicht von der Wahrheit der Empfindung abhänge [1]). Hierin soll die Widerlegung der Platonischen und vielleicht auch der Aristotelischen Erkenntnißlehre liegen und man muß gestehen, daß Karneades, dem Zuge seiner Zeit folgend, sie nicht eben schwer sich gemacht hat. [2]). Um so leichter wird ihm nun auch die Widerlegung der Lehren, welche wie die stoische alle Erkenntniß allein von der sinnlichen Empfindung und Vorstellung ableiteten. Es kommt in ihr Alles wieder darauf zurück, daß man eine wahre sinnliche Empfindung und Vorstellung von einer falschen nicht unterscheiden könne. Doch scheint Karneades hierbei, dem Chrysippos folgend, genauer als die Frühern zwischen dem, was in der Empfindung und in der Vorstellung dem empfindbaren und vorstellbaren Gegenstande, und was dem Empfindenden und Vorstellenden angehört, unterschieden zu haben. So wie Chrysippos bemerkte er, daß die Vorstellung sich selbst und

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 160. *ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῷον τῶν ἀψύχων, πάντως διὰ ταύτης ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἐκτὸς ἀντιληπτικὸν γενήσεται.* Ib. 165. *μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον. ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμενον· φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως.*

2) Zur Bestreitung der Verstandeserkenntniß im Einzelnen konnten auch solche Angriffe gebraucht werden, wie der gegen den Satz, daß wenn zwei Größen einer Dritten gleich sind, sie auch unter sich gleich sind. Galen. de opt. disc. 2 p. 17. Die Neigung des Karneades, in der sinnlichen Wahrnehmung den Grund aller Erkenntniß zu suchen, scheint sich in der Aeußerung zu verrathen, man sollte Gott, anstatt ihm die Sinne abzusprechen, vielmehr noch mehr als die fünf Sinne beilegen, damit er um so mehr erkennen könne. Sext. Emp. adv. math. IX, 140.

ihren Gegenstand offenbare; so wie das Licht sich selbst und seinen Gegenstand erleuchte, aber nicht eine jede Vorstellung stelle ihren Gegenstand so dar, wie er ist, sondern oft, wie ein schlechter Bote, verkünde sie Falsches, und deswegen könne sie nicht überhaupt das Kennzeichen der Wahrheit sein, sondern nur die wahre Vorstellung sei als das richtige Kennzeichen anzusehen [1]). Nun fände sich aber keine wahre Vorstellung von der Art, daß sie nicht auch eine falsche sein könnte, und deswegen könne auch überhaupt keine Vorstellung als Kennzeichen der Wahrheit angesehen werden [2]). Diese Behauptung scheint er durch einige Gründe im Einzelnen unterstützt zu haben, hauptsächlich wohl durch die sogenannten Täuschungen der Sinne, vielleicht auch dadurch, daß er nach Platonischer Art auf die Vergänglichkeit der sinnlichen Empfindungen verwies [3]) und darauf aufmerksam machte, daß die Empfindung immer nur der Ausdruck einer Erscheinung sei und eines leidenden Zustandes der Dinge [4]). Um das Trügliche der

---

1) Ib. 161 ff. *ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῷον, ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν κτλ. — — ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀεί ποτε ἐνδείκνυται* (sc. *ἡ φαντασία*), *πολλάκις δὲ διαψεύδεται καὶ διαφωνεῖ τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατὰ ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην εἰ καὶ ἄρα τὴν ἀληθῆ.*

2) Ib. 164; 402; Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 8.

3) Sext. Emp. ib. 160 sq.

4) Ib. 161. *τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας.*

sinnlichen Vorstellungen zu beweisen, bediente er sich vielleicht auch der Unbestimmtheit der Größenunterschiede; wenigstens finden wir, daß er die Art des Chrysippos, den Schwierigkeiten des Häufelschlusses auszuweichen, verlachte [1]). Aber alle diese Lehren über die Trüglichkeit der sinnlichen Vorstellung und über die Schwierigkeiten, die richtige Vorstellung von der falschen zu unterscheiden, brachte er doch nur in skeptischem Sinne vor und so wollte er denn auch das nicht als ein Wissen aufstellen, daß wir nichts wüßten [2]).

Nun schloß sich aber an diese Zweifel über die Erkennbarkeit des Wahren dem Karneades seine Lehre über die Wahrscheinlichkeit an. Es wird diese Lehre darauf bezogen, daß der Weise doch in seinem Leben nicht überall seine Beistimmung zurückhalten könne, sonst würde ihm das ganze Leben aufgehoben werden. Karneades wollte auch mit dem Arkesilaos und gegen die Skeptiker nicht dem nothwendigen und vernunftlosen Eindrucke folgen, sondern er ließ sich die vernünftige Wahl zwischen den entgegengesetzten Handlungsweisen; nur behauptete er, diese Wahl beruhe nicht auf einer wahren Wissenschaft, sondern nur auf einer bald geringern, bald größern Wahrscheinlichkeit [3]). Seine Wahrscheinlichkeitslehre aber geht so wie sein Zweifel von der Unterscheidung dessen aus, was in unserm Denken auf den Gegen-

1) Cic. ac. II, 29.

2) Ib. 9. Qui enim negaret, quicquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

3) Ib. 31; Sext. Emp. ib. 166.

stand, und dessen, was sich auf das Denkende bezieht. Die Vorstellung hat zweierlei Verhältnisse (*σχέσις*), theils zu dem Vorgestellten, theils zu dem Vorstellenden; nach dem ersten Verhältnisse ist sie wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt, falsch im entgegengesetzten Falle; nach dem andern Verhältnisse scheint sie entweder wahr oder nicht wahr und wird im erstern Falle eine wahrscheinliche, im andern eine unwahrscheinliche Vorstellung genannt *). Da nun Karneades meinte, daß über die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem Vorgestellten nichts entschieden werden könne, so blieb ihm nur übrig, den Unterschied zwischen dem Wahrscheinlichen und der unwahrscheinlichen Vorstellung zu bestimmen. Er ging hierbei darauf aus verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden. Eine wahrscheinliche Vorstellung an sich ist ihm diejenige, welche aus einer bestimmten Wahrnehmung hervorgeht, welche wieder nach unserm Verhältnisse zum Gegenstande, nach Entfernung oder Nähe, Größe oder Kleinheit desselben, nach der Schärfe unserer Sinne und

---

*) Ib. 167. *ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, οἷον τοῦ τε ἀφ᾽ οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται. καὶ ἀφ᾽ οὗ μὲν γίνεται ὡς τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου αἰσθητοῦ· τοῦ ἐν ᾧ δὲ γίνεται, καθάπερ ἀνθρώπου. τοιαύτη δὲ οὖσα δύο ἂν ἔχοι σχέσεις· μίαν μὲν πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δὲ ὡς πρὸς τον φαντασιούμενον· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἣ ἀληθὴς γίνεται, ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φανταστῷ, ψευδὴς δέ, ὅταν διάφωνος. κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθής, ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής· ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία· ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασίς τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία.* Cic. ac. II, 31.

dergleichen mehr bald größere, bald geringere überzeugende Kraft hat [1]). Dann aber tritt auch keine Wahrnehmung für sich allein auf, sondern sie findet sich immer mit andern Wahrnehmungen verbunden, welche sie entweder bestätigen oder ihr widersprechen, und wahrscheinlich wird nun die Vorstellung sein, welche in einer unbestrittenen Wahrnehmung ihre Quelle hat; es giebt dies eine durch keinen Zweifel hin und her gezogene (*ἀπερίσπαστος*) Vorstellung, welche größere Wahrscheinlichkeit hat, als die bloß an sich wahrscheinliche Meinung [2]). Endlich bemerkt Karneades, daß die Vorstellungen um so mehr Wahrscheinlichkeit gewinnen, je mehr sie in ihren einzelnen Theilen und in den einzelnen Verhältnissen, aus welchen sie uns entstanden sind, untersucht worden (*διεξωδευμένη φαντασία*), ohne daß sich dabei ein Umstand ergeben hätte, der gegen ihre Wahrheit spräche. Daher ist ihm der größeste Grad der Wahrscheinlichkeit bei der Vorstellung, welche an sich und in ihrer Verbindung mit andern Vorstellungen, wenn wir sie selbst und die mit ihr verbundenen Vorstellungen genau untersucht haben, Wahrscheinlichkeit hat [3]).

So stellte Karneades eine Methodenlehre für das wahrscheinliche Denken auf. Fragen wir, zu welchem Zwecke, so ist der offenbar angegebene zwar das praktische Leben [4]),

1) Sext. Emp. ib. 171.

2) Ib. 176 ff.; Cic. ac. II, 11. Visionem — probabilem et quae non impediatur. Ib. 31; 32.

3) Sext. Emp. ib. 181. Kurz giebt Sextos die drei Grade an Pyrrh. hyp. I, 227. *τὰς μὲν γὰρ αὐτοὶ μόνον πιθανὰς ἡγοῦνται, τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισπάστους.* Cic. ac. II, 11; Galen. de Hipp. et Plat. plac. IX. p. 266.

4) Sext. Emp. adv. math. VII, 184 sqq.

aber das praktische Leben bedarf doch wirklich einer solchen Lehre nicht und man könnte wohl fragen, warum zum Behufe des praktischen Lebens Karneades nicht auch bei seinen Reden für und gegen die Gerechtigkeit die Wahrscheinlichkeitslehre in Anwendung gebracht habe, warum er sogar die Rede gegen die Gerechtigkeit der Rede für die Gerechtigkeit lieber habe folgen, als vorangehen lassen. Wenigstens für ein sittlich gutes Leben scheint er dadurch nicht sehr gesorgt zu haben. Man hat daher wohl Grund, hinter dem ausgesprochenen Zwecke einen verborgenen zu muthmaßen, und dieser legt sich denn auch wohl sehr deutlich in der ganzen Weise des Karneades dar. Die künstliche Ausbildung lang ausgesponnener Reden für und wider eine Lehre, der Vorzug, welchen er der Ethik vor der Physik schenkte, weil jene leicht r rednerisch sich behandeln läßt, als diese, endlich seine sorgsamen Untersuchungen über die Mittel, durch welche eine Meinung wahrscheinlich gemacht werden kann, zeigen ihn als einen Mann, welchem es eben um die Ausbildung der Redekunst zu thun ist. Die Lehre dieses neuern Akademikers noch auf den Platon zurückzuführen, würde ihr zu viel Ehre anthun; denn seine Wahrscheinlichkeitslehre führt alle Ueberzeugung auf die Sinne zurück und sie unterscheidet sich nur darin von der stoischen Erkenntnißlehre, daß sie nicht zugeben will, das Einleuchtende der Sinneneindrücke sei von unwiderleglicher Gewalt und führe zu einem wahren Wissen. Sein Hauptgrund für seine Zweifel liegt nicht einmal, wie bei den Skeptikern, in dem Grundsatze zwischen dem Empfindbaren und dem vom Verstande Gedenkbaren, sondern nur in der Möglichkeit, daß Sinneneindrücke uns täuschen.

Mit dem Karneades hat die neuere Akademie ihren höchsten Glanz erreicht. Sein Schüler Kleitomachos von Karthago wird uns nur als ein treuer Schüler seines Meisters geschildert [1]). Ein Schüler des Kleitomachos Charmidas, ebenso skeptischer Gesinnung wie sein Lehrer, empfahl die Philosophie, weil sie der einzige Weg zur Beredsamkeit sei [2]). So bekennt er offener den Zweck dieser Wahrscheinlichkeitslehre. Der Glanz der Akademie scheint sich unter diesen Lehrern nicht gehoben zu haben. Vielmehr soll dieselbe mehr und mehr in Verachtung gefallen sein [3]). Wir stehen hier in der That an der Grenze unserer Periode. So wie uns früher die Auflösung der Philosophie in einer Verwendung derselben zu künstlerischen Zwecken erschienen ist, so zeigt es sich auch hier. Doch ist diese Erscheinung jetzt zusammengesetzterer Art, als bei der Auflösung der frühern vorsokratischen Philosophie, weil im Verlaufe der Zeiten auch die Bildung und die Wissenschaft der Griechen zusammengesetzterer Art geworden war. Wir müssen noch einige andere Thatsachen betrachten, um das Ganze zusammenzuhaben, was diesen Punkt der geschichtlichen Entwicklung seiner Eigenthümlichkeit nach bezeichnet.

Wenden wir uns zu den Stoikern zurück, deren Geschichte mit der Geschichte der neuern Akademie in bestän-

---

1) Diog. L. IV, 67; Cic. ac. II, 32.

2) Cic. de orat. I, 18. Nach Sext. Emp. adv. math. II, 20 sqq. bestritten Kleitomachos und Charmidas die Rhetorik, aber natürlich nur die, welche nicht auf Philosophie beruhte.

3) S. den charakteristischen Tadel der neuern Akademiker beim Polybios. Exc. Vat. XII, 26.

digen Wechselbeziehungen steht, so gewahren wir ähnliche, doch etwas anders gewendete Erscheinungen. So wie die Akademiker allmälig dogmatischer wurden, so wurden die Stoiker allmälig skeptischer; beide Sekten aber kommen immer mehr in eine gelehrte Behandlung der Philosophie und in das Bestreben, sie für die Beredsamkeit auszubilden. Panätios von Rhodos, der Schüler und Nachfolger des Antipatros, der Freund des Scipio, des Lälius und anderer vornehmer Römer, zeichnete sich vor den frühern Stoikern dadurch aus, daß er weniger streng, weniger nach feinen und schulmäßigen Eintheilungen, dagegen rednerischer und mehr der gemeinen Fassungskraft angepaßt die Philosophie vortrug [1]). Dadurch wurde er geschickt, der stoischen Philosophie Eingang bei den Römern zu verschaffen. Es werden viele römische Rechtskundige uns genannt, welche seinen Unterricht suchten; er selbst hatte zum Gebrauche für die bürgerliche Rechtskunde auf allgemein faßliche Weise über den Staat geschrieben [2]) und von ihm an scheint der Einfluß der Stoiker auf die wissenschaftliche Form der römischen Rechtsgelehrsamkeit begonnen zu haben. Wie er die Redekunst begünstigte, das sehen wir besonders aus seiner Aeußerung, daß es dem Sachwalter erlaubt sei, das Wahrscheinliche zu vertheidigen, auch wenn es nicht wahr sein sollte [3]). Seiner rednerischen und gemeinfaßli-

---

1) Cic. de fin. IV, 28. Vergl. Van Lynden de Panaetio Rhodio. Lugd. Bat. 1802.

2) Cic. de leg. III, 6. Ueber die römischen Rechtsgelehrten, welche seine Schüler genannt werden s. Van Lynden. p. 50 ff.

3) Cic. de off. II, 14. Iudicis est, semper in causis verum sequi, patroni, nonnunquam verisimile, etiamsi minus sit

chen Weise nach beschäftigte er sich auch weniger mit der Logik und mit der Physik, als mit der Sittenlehre. Von der Logik scheint er, ein Schüler des Krates von Mallos [1]), nur der Grammatik einen besondern Fleiß gewidmet zu haben [2]), welche Wissenschaft ihm auch wegen der rednerischen Bestrebungen von Wichtigkeit sein mußte. Von seiner Physik wissen wir wenig; doch sehen wir aus diesem Wenigen deutlich, daß er von der stoischen Lehre bedeutend abwich und wahrscheinlich die Lehren früherer Philosophen mit der stoischen Ansicht, wenn man sie nur etwas abändere, verbinden zu können glaubte. So wird uns gesagt, daß er den Platon besonders verehrte und ihn als den Homeros der Philosophie pries, daß er auch den Aristoteles, den Xenokrates, Theophrastos und Dikäarchos beständig im Munde führte und eine Schrift des Krantor sehr stark empfahl [3]). Nur zwei physische Schriften werden uns unter seinen Werken genannt und von diesen ist die eine, über die Mantik, auch nur verneinenden Inhalts, denn er verwarf oder bezweifelte wenigstens die Kunst, zukünftige Dinge vorherzusagen [4]), eine Bestreitung des heidnischen Aberglaubens, welche gar nicht im Sinne der Stoa war. Die andere physische Schrift, über die

---

verum, defendere; quod scribere (praesertim cum de philosophia scriberem) non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum, Panaetio.

1) Strab. XIV; 5 p. 232.

2) Van Lynden p. 66 f.

3) Cic. de fin. IV, 28; Tusc. I, 32; ac. II, 44.

4) Cic. de div. I, 3; ac. II, 33; Diog. L. VII, 149.

Vorsehung, mochte bejahender zu Werke gehen; doch war auch ihr wahrscheinlich viel Verneinendes beigemischt. Wenigstens stimmte er einigen frühern Stoikern bei, welche die Weltverbrennung verwarfen, und begann auch die stoische Lehre über die Eintheilung der Seele zu bestreiten. Denn er nahm nur sechs Theile der Seele an, weil das Vermögen zu sprechen zum Vermögen der willkürlichen Bewegung gehöre, das Zeugungsvermögen aber nicht der Seele, sondern der pflanzenartigen Natur zugezählt werden müsse *). Er bemerkte wohl nicht, daß er dadurch den Grundgedanken der stoischen Eintheilung bestritt, welche wesentlich darauf ausgeht, alle Thätigkeiten der Seele, sofern sie von dem herrschenden Vermögen aus durch sinnlich wahrnehmbare gesonderte Glieder sich erstrecken, auf gesonderte und vernünftige Vermögen der Seele zurückzuführen. Mehr als von der Physik des Panätios wissen wir von seiner Ethik; in ihr liegt sein Ruhm, denn er ist der Verfasser des gepriesenen Werkes über das Schickliche, welches Cicero in seiner Schrift de officiis doch nicht ohne Abänderungen für die Römer bearbeitet hat. So finden wir auch bei den Stoikern, was wir bei den neuern Akademikern bemerken mußten; je rednerischer die Philosophie wurde, um so mehr trat die Physik zurück, die Ethik hervor. Auch in dieser scheint Panätios bedeutend von der Strenge der ältern Stoiker nachgelassen zu haben. Die Hauptzüge ihrer Lehre behielt er zwar den Worten nach

---

*) Nemes. de nat. hom. 15. p. 96. *Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα· τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.*

bei, aber hinter die zweideutige Formel, man solle nach den Antrieben der Natur leben [1]), ließ sich wohl eine zum Theil wesentlich veränderte Gesinnung verstecken, und wenn er mit den Stoikern lehrte, daß die Tugenden insgesammt nach demselben Ziele der Glückseligkeit nur auf verschiedene Weise strebten [2]), so bleibt hierbei der Hauptpunkt unbestimmt, nemlich das Verhaltniß der Tugenden zu einander, ja seine Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische [3]) scheint mehr der Aristotelischen als der stoischen Ethik sich zuzuwenden. Am meisten hat es noch die Farbe der stoischen Strenge, daß er fest daran hielt, Alles, was nützlich, sei auch gut, und was gut, nützlich [4]); doch auch dies unterscheidet seine Lehre nicht von der Platonischen und Aristotelischen. Dagegen wendete er sich offenbar von den Lehren der ältern Stoa ab, wenn er zugab, daß einige Lust der Natur gemäß, andere der Natur zuwider sei [5]), und daß die Weisheit nicht hinlänglich zur Glückseligkeit, sondern wir bedürften auch der Gesundheit, der Macht und des Geldes zum nöthigen Aufwande [6]). So verwarf er auch die Apathie des Weisen [7]) und auf eine Milderung der stoischen Sittenlehre geht es unzweideutig aus, wenn er, die Schwäche des Menschen berücksichtigend, die Vorschriften, welche für den Weisen gelten,

---

1) Clem. Alex. strom. II. p. 416; Stob. ecl. II. p. 114.

2) Stob. ecl. II. p. 112.

3) Diog. L. VII, 92.

4) Cic. de off. III, 7.

5) Sext. Emp. adv. math. XI, 73.

6) Diog. L. VII, 128.

7) Gell. XII, 5.

nicht passend für uns gewöhnliche Menschen fand [1]). Wir wollen nicht leugnen, daß Panätios gute Gründe haben mochte, solche Veränderungen mit der stoischen Lehre zu versuchen; aber in seiner Art, wesentlich verschiedene Lehren mit einander zu mischen, offenbart sich uns doch ein oberflächlicher Sinn, welcher nicht auf die ersten Gründe der Lehrsätze zurückgeht, sondern mit Beibehaltung der Grundsätze die Endergebnisse auszutauschen für möglich hält.

Von den Schülern des Panätios ist uns besonders merkwürdig Poseidonios von Apameia, welcher zu Rhodos eine philosophische Schule hielt und dort vom Pompejus und Cicero gehört wurde, der gelehrteste unter den Stoikern [2]). Dieser Mann war in mancher Art ausgezeichnet; er diente dem Staate, er diente den Wissenschaften; zum Theil durch Reisen, zum Theil durch andere Mittel sammelte er geographische und historische Kenntnisse von bedeutendem Umfange; auch der Mathematik widmete er seinen Fleiß [3]) und in der Physik erforschte er genauer als die übrigen Stoiker die Ursachen einzelner Naturerscheinungen, worin er an den Aristoteles sich anschloß [4]), ohne ihm jedoch überall beizustimmen. Seinem Lehrer war er

---

1) Senec. ep. 116.

2) Strabo XIV, 2. p. 199; XVI, 2. p. 360; Cic. de nat. D. I, 3; Tusc. II, 25. Ueber den Poseidonios vergl. Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. Bat. 1810.

3) Ueber seine mathematischen und historischen Kenntnisse s. die große Menge der Angaben bei Bake p. 87 ff.; p. 133 ff.; über seine mathematischen Untersuchungen ib. p. 178 ff.

4) Strab. II, 3 fin. p. 164.

auch darin ähnlich, daß er auf die Gesetzgebung einwirken wollte [1]) und in seiner Schreibart nach dem Rednerischen strebte [2]). In der Philosophie folgte er ebenfalls einem Gange, welchen schon Panätios eingeschlagen hatte, nur noch entschiedener. Die stoische Lehre legte er zwar seiner Philosophie zum Grunde, er hielt es aber für möglich, sie mit dem Platon, dem Aristoteles und andern Philosophen zu vereinigen. Man wirft ihm vor, daß er aristotelisire [3]); er schrieb eine Erklärung über den Timäos des Platon [4]); über die Eintheilung der Seele stritt er gegen den Chrysippos und glaubte mit dem Zenon und Kleanthes übereinzustimmen, wenn er dem Platon und Aristoteles folgte [5]); in ihm ist kein Widerwille wie in den alten Stoikern etwa gegen einen Demokritos; er zählt ihn zu den Philosophen, welche durch ihre Erfindungen das menschliche Leben bereichert haben [6]); seine Ansicht schließt sich auch dem Pythagorischen Zahlensysteme an [7]); genug man kann nicht

1) Senec. ep. 94.

2) Strab. III, 2 p. 235. Seine rednerische Art leuchtet deutlich aus der Erzählung hervor über die Probe, welche er dem Pompejus von seiner Kunst gab. Cic. Tusc. II, 25. Auch was Senec. ep. 90 über die Art angiebt, wie er alle Erfindungen auf die Philosophen zurückführte, konnte wohl nur in rednerischer Weise ausgeführt werden.

3) Strab. II, 3 fin. p. 164.

4) Sext. Emp. adv. math. VII, 93.

5) Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. p. 143; V. p. 171; p. 206; VIII. p. 227.

6) Senec. l. l.

7) Sext. Emp. l. l.; Theo Smyrn. de mus. 46. p. 162; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 171; Plut. de procr. an. 22; epit. comment. de an. procr. 3.

verkennen, daß er entschieden den Weg versuchte, durch eine geschickte Verschmelzung der Lehren der ältern Philosophen allen Widerstreit aus der Philosophie zu verbannen. Hierzu mochten ihn die Einwürfe sowohl der neuern Akademiker, als auch anderer gebildeten Gegner der Philosophie auffordern, welche die Uneinigkeit der Philosophen für einen hinlänglichen Grund zum Tadel der Philosophie hielten; wenigstens bemerkte er, daß wer von der Philosophie ablasse wegen der Widersprüche der Philosophen, der hätte gleichen Grund auch vom Leben abzulassen [1]). Dabei bemerken wir, daß er in dem Gefühle der gegenwärtigen Schwäche, welches wir bei den Stoikern überhaupt gefunden haben, geneigt war in der geschichtlichen Vergangenheit eine größere Kraft der Philosophie zu suchen [2]). Dies ist als ein Selbstbekenntniß der alternden Philosophie bedeutsam. Poseidonios wurde auf diesem Wege schon dahin geführt, die griechische Philosophie aus orientalischer Ueberlieferung abzuleiten [3]).

Indem er nun die stoische Lehre mit den ältern Systemen zu versöhnen suchte, wurde er auf sehr bedeutende Abweichungen von jener geführt, wiewohl er doch in einigen Punkten den Panätios verließ und zur ältern Stoa zurückkehrte. So vertheidigte er die Wahrsagekunst und

---

1) Diog. L. VII, 129. *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς μήτε τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον.* Der Sinn ist deutlich; die Stelle aber ist verderbt. Wahrscheinlich ist die Conj. Bake's, welcher nach *μήτε διὰ* einzuschieben vorschlägt.

2) Senec. l. l.

3) Sext. Emp. adv. math. IX, 363; Strab. XVI, p. 367.

setzte ihre Gründe auseinander [1]); so nahm er auch ein Vergehen und Entstehen der Welt an [2]). Aber es scheint, als wenn in dieser Lehre Poseidonios in einigen wesentlichen Punkten von der Lehre der Stoiker abgewichen sei. Denn er betrachtete das Vergehen der Welt als eine Auflösung in das Leere, worin es zu liegen scheint, daß er das Leben in der Welt als etwas vollkommneres ansah als den Zustand in der Auflösung der Welt, ganz gegen den Sinn der stoischen Lehre, von welchem er auch darin abwich, daß er das Leere nicht als ein Unendliches setzte, sondern ihm eine bestimmte Größe beilegte, so viel als nöthig sei, um die Auflösung der Welt zu fassen [3]). Es möchte diese Aenderung wohl nur mit einer gänzlichen Umwandlung des Gegensatzes, welchen die Stoiker zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen fanden, möglich gewesen sein. Doch dies bleibt uns räthselhaft; einen vollständigern Bericht haben wir darüber, daß Poseidonios zur Platonischen Eintheilung der Seelenvermögen zurückkehrte. Aus diesem Berichte erhellt jedoch nur, daß er die Gründe des Platon gegen die Lehre des Chrysippos entwickelte. Er meinte, um die Lehre von den leidenden Gemüthsstimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläuftigen Gründe und Be-

1) Diog. L. VII, 149; Cic. de div. I, 30; 55 f.

2) Dagegen ist zwar Philon de mundi aetern. p. 497; da aber dafür mehrere andere Stellen sprechen, so nehme ich an, daß hier der Name des Poseidonios unter mehrern andern Namen aus Irrthum steht.

3) Eus. pr. ev. XV, 40. *οἱ δὲ Στωικοί, εἰς ὃ καὶ ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἀναλύεται, ἄπειρον. Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς τὴν διάλυσιν, ἐν τῷ πρώτῳ περὶ κενοῦ.* Plut. de pl. ph. II, 9; Stob. ecl. I. p. 390; Diog. L. VII, 142.

weise, sondern nur der Erinnerung an das, was wir leiden [1]); die Lehre des Chrysippos aber widerstreite den offenbaren Erscheinungen [2]). Demungeachtet geht die Absicht des Poseidonios nicht auf die Erscheinungen, sondern auf die Erklärung derselben aus ihren Gründen. Er beruft sich wie Platon auf den Widerstreit der Vernunft mit den leidenden Gemüthsstimmungen [3]), darauf, daß Begehren und Muth auch bei Kindern und unvernünftigen Thieren gefunden werden [4]), daß selbst der Weise in einer leidenden Gemüthsbewegung sei, indem er Verlangen trage nach dem, was er begehre [5]); den Chrysippos sucht er dadurch zu widerlegen, daß er ihn fragt, auf welchen Grund das Uebermaaß des Triebes oder die Krankheit der Seele in den leidenden Gemüthsstimmungen zurückzuführen sei [6]), oder wie er es erklären wolle, daß dieselben Vorstellungen und Gedanken bald eine leidende Gemüthsstimmung hervorbringen, bald nicht [7]); er bemerkt aber nicht, daß die Lehre des Chrysippos auf einem ganz andern Boden ruhte als auf der Beobachtung solcher Erfahrungen. Seine ganze Ansicht weicht wesentlich von der stoischen Lehre ab, wenn er die leidenden Stimmungen aus der körperlichen Mischung und aus äußern Einflüssen ableitet und dies na-

---

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. p. 178.

2) Ib. IV. p. 143.

3) Ib. p. 153. Cf. ib. p. 167.

4) Ib. V. p. 153; 165; 167.

5) Ib. IV. p. 145.

6) L. l.

7) Ib. p. 146.

mentlich aus der Uebereinstimmung der Körperbildung mit der Gemüthsstimmung, aus dem Einflusse des Landes und der Erziehung auf die Sitten zu beweisen sucht [1]). Hierin liegt in der That der Grund seiner Lehre. Er unterscheidet körperliche und geistige Zustände des Menschen, so wie solche, welche von der Seele auf den Körper, und andere, welche von dem Körper auf die Seele übergehen. Zu den letztern scheint er das Begehren gezählt zu haben, ja er rechnet hieher sogar die Vorstellungen; von der Seele aber auf den Körper gehen ihm die Verwandlungen der Sitten in Furcht und Schmerz über, worin er wahrscheinlich die Bewegungen des Muthes fand [2]). Diese Ansicht läßt sich mit der stoischen Auffassungsweise nicht vereinigen, wenn anders diese darauf ausging, den vernünftigen Menschen als eine Einheit zu begreifen, in welcher alle Thätigkeiten von der Vernunft ausgehen und der Vernunft als dem herrschenden Theile der Seele unterworfen sind. Poseidonios suchte den Menschen als eine Zusammensetzung zu denken, in welcher das Begehrliche dem Pflanzenleben, der Muth

---

1) Ib. V. p. 166 f. ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ' ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι κτλ.

2) Plut. fragm. I, 6. Das Fragment ist sehr verstümmelt, weswegen man auch die Bedeutung der Eintheilung zum Theil nur errathen kann. ὅ γέ τοι Ποσειδώνιος τὰ μὲν εἶναι ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά· καὶ τὰ μὲν οὐ ψυχῆς, περὶ ψυχὴν δέ** ἁπλῶς τὸ κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσιν· οἷον μὲν ἐπιθυμίας λέγων, φόβους, ὀργάς. σωματικὰ δὲ ἁπλῶς πυρετούς, περιψύξεις, πυκνώσεις, ἀραιώσεις· περὶ ψυχὴν δὲ σωματικὰ ληθάργους, μελαγχολίας, δηγμούς, φαντασίας, διαχύσεις· ἀνάπαλιν δὲ περὶ σῶμα ψυχικὰ τρόμους καὶ ὠχριάσεις καὶ μεταβολὰς τοῦ ἤθους κατὰ φόβον ἢ λύπην.

dem Thierischen, die Vernunft dem eigenthümlich Menschlichen entspreche [1]), während die ältern Stoiker gemäß der vorherrschenden Richtung ihrer Lehre die Einheit aller dieser Kräfte in der höhern Kraft der Vernunft suchten und alle übrige Lebensregungen nur gleichsam als Ausströmungen dieser höhern Kraft betrachteten. Poseidonios scheint zwar auch zugegeben zu haben, daß alle Kräfte der Seele ein Wesen zum Mittelpunkte hätten [2]); aber man sieht nicht ein, wie er dies mit der Ansicht vereinigen konnte, daß einige Zustände des Menschen gleichsam von dem Umkreise des Körpers nach dem Mittelpunkte der Seele zuliefen, andere dagegen von dem Mittelpunkte aus nach dem Umkreise zu sich verbreiteten. Uebrigens muß man nicht glauben, daß wenn in dieser Lehre Poseidonios an den Platon sich anschloß, er wirklich den Gedanken der Platonischen Eintheilung gefaßt hatte. Schon daß er die Lehre des Zenon und des Aristoteles mit der Platonischen übereinstimmend fand, macht uns bedenklich; es hätte dies aber auch nur bei einer gänzlichen Umänderung der stoischen Ansicht von der Seele stattfinden können, und zu einer solchen scheint doch Poseidonios nicht geneigt gewesen zu sein, sonst hätte er noch ganz andere Dinge, wie die Körperlichkeit und die Sterblichkeit der Seele, anfechten müssen.

---

1) Galen. ib. p. 170. *ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυςκίνητ' ἐστὶ καὶ προςπεφυκότα δικὴν φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτά, τὰ δ' ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί· προειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.*

2) Ib. p. 182. *δυνάμεις —— μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.*

Aus dieser Abänderung der stoischen Seelenlehre mußte auch eine Abänderung der sittlichen Grundsätze sich ergeben, wie denn auch Poseidonios richtig bemerkte, daß von dieser Lehre über die Seele alle ethische Begriffe abhängig wären [1]). Das aber, was uns hierüber angeführt wird, ist zu unbestimmt, als daß es uns zum Leitfaden für die Beurtheilung seiner Sittenlehre dienen könnte. Es scheint, daß er auch in der Ethik dem Streben des Platon nach der Uebereinstimmung der Seele mit sich selbst in allen ihren Theilen beigestimmt habe, ohne doch diese Uebereinstimmung auch auf den Zusammenhang der Seele mit dem Ganzen auszubreiten. Denn hieraus allein läßt sich die laxere Richtung in der Sittenlehre erklären, welche man ihm wie seinem Lehrer Panätios beilegt; auch er soll die Tugend nicht für genügend zur Glückseligkeit gehalten haben [2]). Diese Richtung spricht sich auch darin aus, daß er den Grundsatz der Stoiker, nichts sei gut als das Sittliche, mehr in Rücksicht auf den Einzelnen, als auf das Ganze festhielt, indem er meinte, das allgemeine Wohl dürfe der einzelnen Sittlichkeit nachgesetzt werden. Er hielt nemlich Handlungen für so schimpflich, daß man sie auch nicht zum allgemeinen Besten unternehmen dürfe [3]), worin er denn wohl nicht mit den ältern Stoikern übereinstimmte, welchen die Handlung selbst etwas Gleichgültiges war, während sie das Gesetz des Ganzen über Alles erhoben.

In der Zeit, in welcher sich auf solche Weise die stoi-

1) Galen. ib. IV. p. 152; V. p. 168 f.

2) Diog. L. VII, 128.

3) Cic. de off. I, 45.

sche Schule in Ansehen erhielt, aber nur indem sie den ältern Sokratischen Schulen sich näherte, blühte neben der Stoa besonders die neuere Akademie. Aber auch diese wich von ihrem frühern Charakter ab. Schon Philon von Larissa, ein Schüler des Kleitomachos, welcher im Mithridatischen Kriege von Athen nach Rom auswanderte und dort in seinen philosophischen und rhetorischen Vorträgen unter Andern den Cicero zu seinem Zuhörer hatte [1]), scheint von der Lehrart des Karneades sich entfernt zu haben, weswegen er auch als der Stifter der vierten Akademie betrachtet wird. Doch wissen wir über den Inhalt und die Bedeutung seiner Lehre nichts Sicheres anzugeben. Am meisten würde es Licht über seine Ansicht verbreiten, daß er den Unterschied zwischen der ältern und neuern Akademie leugnete [2]), wenn wir voraussetzen dürften, daß er die Bedeutung der ältern akademischen Lehre einigermaaßen begriffen gehabt hätte. Doch scheint allerdings die Angabe, daß er die Wahrheit der Dinge ihrer Natur nach für erkennbar gehalten, nur nicht nach dem stoischen Kennzeichen [3]), dafür zu sprechen, daß er eine höhere Erkenntniß der Dinge als die sinnliche im Sinne des Platon gesucht habe. Ob er eine solche gefunden zu haben glaubte, läßt sich nicht entscheiden; denn zwar verlangte er von der Philosophie, indem er sie mit der Arzneikunst verglich,

1) Stob. ecl. II. p. 38; Cic. Brut. 89; Tusc. II, 3.

2) Cic. ac. I, 4.

3) Sext. Pyrrh. hyp. I, 235. *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασι, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα· ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Cic. ac. II, 6.

nicht nur daß sie uns von Irrthümern befreien und zur Erforschung der Wahrheit antreiben, sondern auch daß sie uns über die Glückseligkeit belehren und Vorschriften für das Leben geben sollte [1]; aber von der andern Seite wird uns doch berichtet, daß er die Behauptung der Akademiker festhielt, man könne die wahre Vorstellung von der falschen nicht unterscheiden [2], und er selbst wünschte auf Gegner zu stoßen, welche ihm seine Zweifel zu widerlegen im Stande wären [3]. Es scheint also doch, als wenn er wie Karneades mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sich begnügt hätte, nur daß er eine größere Neigung zur Gewißheit zu gelangen verrieth, als dieser, und diese Gewißheit auch wohl mehr in der Thätigkeit des Verstandes, als in dem sinnlichen Eindrucke suchte.

Noch mehr entfernte sich von der skeptischen Gesinnung der neuern Akademie sein Schüler, Antiochos von Askalon, welcher der Stifter der fünften Akademie genannt wird und zu Athen, aber auch wahrscheinlich zu Alexandria und zu Rom lehrte, der Freund des Cicero und anderer vornehmen Römer [4]. Dieser stritt in seiner Jugend ganz in der skeptischen Weise des Philon gegen die Stoiker, nachdem er aber selbst eine Schule um sich versammelt hatte, suchte er die alte Akademie mit den Peripatetikern und Stoikern zu versöhnen, doch so daß man

---

1) Stob. ecl. II. p. 38 ff.

2) Cic. ac. II, 34.

3) Numen. ap. Eus. pr. ev. XIV, 9.

4) Aelian. v. h. XII, 25; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235; Plut. v. Cic. 4; Cic. ac. II, 4; 35.

wohl die Grundlagen seiner Lehre in der stoischen Philosophie zu suchen hat [1]). Es wurde daher von ihm gesagt, daß er die Stoa in die Akademie hinübergeleitet habe, ja daß er ein echter Stoiker sei [2]). Die Stoiker beschuldigte er, daß sie nur durch Aenderung der Namen von der Lehrweise der ältern Schulen abgewichen seien [3]). Die Uebereinstimmung der ältern Hauptschulen suchte er aber wohl hauptsächlich in der Ethik darzuthun, welche ihm auch der Hauptzweck der Philosophie war; die Dialektik war ihm das Mittel [4]), mit der Physik aber scheint er sich nur wenig beschäftigt zu haben [5]). Sein Streit war nun gegen die neuern Akademiker. Der Philosoph müsse wissen, wovon er ausgehen und wohin er gelangen solle; die neuern Akademiker müßten wenigstens zugeben, daß sie nichts wissen könnten [6]), wenn sie zu zeigen suchten, daß es falsche Vorstellungen gebe, welche gar nicht von den wahren unterschieden werden könnten, so liege darin der Widerspruch, daß diese falschen Vorstellungen

---

1) Cic. ac. I, 4; II, 19; 21; 22. Er soll den Stoiker Mnesarchos gehört haben. Numen. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 9; Cf. Cic. ac. II, 22.

2) Ib. 43; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235.

3) Cic. de fin. V, 25; de nat. D. I, 7.

4) Cic. ac. II, 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret, aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit, nesciat.

5) Doch wird eine Schrift desselben περὶ θεῶν erwähnt. Plut. v. Lucull. 28.

6) Cic. l. l.

doch von ihnen als falsche erkannt worden wären [1]). Er stimmte daher den Stoikern bei, wenn diese in dem sinnlichen Eindrucke selbst das Kennzeichen der Wahrheit gefunden zu haben glaubten [2]). Auch in der Ethik folgt er ihnen meistens und es sind nur einige, gleichsam geringfügige Punkte, in welchen er von ihnen abweichen zu müssen glaubt. Es mochte ihm als eine Uebertreibung vorkommen, wenn die Stoiker behauptet hatten, daß alle Uebertretungen des Gesetzes gleich seien oder daß in der Tugend allein das glückselige Leben bestehe; denn er meinte, glückselig werde der Weise wohl sein auch ohne Güter des Körpers und des Aeußern, die höchste Glückseligkeit des Weisen verlange aber doch noch einen solchen äußern Zusatz [3]). Man sieht wohl, wie diese Weise der Philosophie bei einer oberflächlichen Forschung es für erlaubt hält, die Ergebnisse auf ein gewisses mittleres Maaß zurückzubringen, ohne die Grundsätze zu ändern; man sieht auch, wie sie die wesentlichsten Verschiedenheiten der philosophischen Richtungen verkennt.

So löste die neuere Akademie sich auf und versöhnte sich gewissermaaßen mit der Stoa in einer eklektischen Halbheit. Die Frucht, welche die Meinungen eines Philon und Antiochos, gemeinschaftlich mit den gleichlaufenden Richtungen eines Panätios und Poseidonios für die Philosophie der spätern Zeiten getragen haben, besteht wohl hauptsächlich darin, daß sie wieder auf die Beschäftigung

---

1) Ib. II, 34; cf. ib. 14.

2) Ib. 21; 22.

3) Ib. 43.

mit den Platonischen und Aristotelischen Schriften zurückführten, welche eine Zeitlang durch die spätere Philosophie in den Hintergrund geschoben worden waren. Neben der akademischen und stoischen Schule bestanden zu dieser Zeit noch die Epikurische Schule, welcher wissenschaftliches Leben von Anfang an gefehlt hatte, und die Schule der Aristoteliker. Aber auch die letztere war unbedeutend und ohne wissenschaftliche Fortbildung, wie schon früher erwähnt. Sie warf sich, wie die übrigen Schulen, auf das Ethische, welche Richtung in dieser Zeit auch durch den Einfluß der Römer befördert wurde; denn diese verlangten eine Philosophie für das Leben. Den Peripatetikern dieser Zeit wird Mangel an Schärfe und an dialektischer Kunst vorgeworfen *). Ihre Namen sind meistens unbedeutend; bemerken aber wollen wir von ihnen, daß zu den Zeiten des Cicero eine gelehrte Forschung über die Schriften des Aristoteles begann; denn es fallen in diese Zeit der Grammatiker Tyrannion und Andronikos von Rhodos, welcher der peripatetischen Schule vorstand, zwei Männer, deren Bemühungen um die Aristotelischen Schriften wir früher erwähnt haben. So findet sich also jetzt in allen Schulen der griechischen Philosophie ein gelehrtes Bestreben um die alte Philosophie, welche als Quelle und Muster der neuern angesehen wurde. Auf dieses Bestreben mußte man theils durch das Gefühl seiner eigenen Schwäche, theils dadurch geführt werden, daß man die Aufgabe vorfand, die Römer und Andere, welche um die Kenntniß der griechischen Philosophie sich bemüh-

*) Cic. de fin. III, 12.

ten, mit den Schätzen der alten Literatur bekannt zu machen. Dies Geschäft und die Ueberlieferung gewisser stehender Lehrsätze scheint von jetzt an die Beschäftigung der philosophischen Schulen gewesen zu sein, welche jetzt in Dunkelheit sich verlieren, ohne ganz unwirksam gewesen zu sein, und welche nicht nur zu Athen ihren Sitz hatten, sondern über die ganze griechisch gebildete Welt verbreitet waren. Wir sind hier am Ende der philosophischen Entwicklung, welche unmittelbar vom Sokrates und von den aus seiner Lehre hervorgegangenen Schulen sich herleiten läßt. Dieses Ende verkündet sich uns in dem Skepticismus der neuern Akademie und in der eklektischen Unbestimmtheit, welche beide die rhetorische Behandlung philosophischer Lehren begünstigten, so wie in dem Anfange gelehrter Untersuchungen über das, was die Frühern in der Philosophie geleistet hatten.

Fassen wir noch den Gang der Entwicklung in dieser Periode unserer Geschichte in einen kurzen Ueberblick zusammen. Wir werden dabei gewahr werden, wie Alles in ihr einen einfachen, natürlichen und nothwendigen Verlauf hat. Zuerst beim Sokrates ist fast Alles, was in der spätern echten Philosophie sich entwickelte, wie in dem halben Bewußtsein eines Jünglings angelegt. Was und wie er etwas Tüchtiges leisten werde, das sieht man schon; aber er kann es noch kaum sagen; er fühlt sein Gemüth so voll, so bewegt; er kann die rechte Form noch nicht finden, in der seine Fülle zu Tage kommen soll. Hier hat man den Grund, warum Sokrates zugleich zweifelhaft sich ausspricht, nur weiß, daß er nicht weiß, und auch von dämonischen Zeichen, von religiösen Ahnungen und Ent=

zuckungen fast außer sich geräth. Nur ist freilich diese jugendliche Seele in einem Greise. Er weiß es, daß er weder dem Staate zur sittlichen Wiedergeburt verhelfen, noch die Wissenschaft zur vollen Gestalt ausbilden wird; er sieht sich daher nach Gehülfen seines Werkes um; so bildet er seine Schule. Den Jünglingen, die ihn umgeben, legt er in die Seele seine hohe Idee von der Wissenschaft und von der Tugend. Er zeigt ihnen, wie der Mensch nach Erkenntniß seiner selbst zu streben habe, wie aber sein wahres Wesen in der göttlichen Vernunft zu suchen sei, welche nicht nur in ihm ist, sondern die ganze Welt beherrscht, wie daher Alles in vernünftiger Weise angelegt seinen Zweck habe. Er lehrt sie, die Begriffe der Dinge und das Wesen, welches in dem Begriffe sich darstellt, zu suchen, und übt sie hierin, theils indem er sie auf das Besondere, das Anschauliche zurückführt, theils indem er die allgemeine Form der Begriffe zu bestimmen strebt. Von ganzer Seele aber vertraut er der Wissenschaft. Wo die vernünftige Einsicht wahrhaft ist, da wird sie herrschen. Das Böse thun wir nur unfreiwillig und in Unwissenheit. Der herrschenden Vernunft dient der Körper nur zum Mittel; an sich ist er nichts werth. Die Tugend besteht nur in der Wissenschaft zum Guten; sie ist daher nur eine; sie ist lehrbar. Daher soll der Mensch vom körperlichen Bedürfnisse sich befreien; dann wird er die wahre Glückseligkeit besitzen. Seine Bestimmung besteht darin, der Gottheit sich zu nähern, indem er in Bedürfnißlosigkeit mit reiner Einsicht des Guten handelt.

Eine so unbestimmte Lehre wie die Sokratische mußte vielfältigen Misverständnissen ausgesetzt sein. Doch können

selbst die unvollkommenen Sokratischen Schulen nicht ganz ihren Ursprung verleugnen. Es sind zwei Punkte, in welchen sie mit einander übereinkommen, der geringe Werth, welchen sie der menschlichen Erkenntniß beilegen, und das Streben nach Geistesfreiheit vermittelst der Vernunft. Beide haben ihren Grund in der idealen Richtung, welche Sokrates der Philosophie gegeben hatte. Sein Ideal der Wissenschaft führte zur Einsicht in die Dürftigkeit der gewöhnlichen menschlichen Vorstellungsweise und doch erhob es zu dem Streben nur der reinen vernünftigen Einsicht zu folgen, weil nur in ihr der Werth des Menschen liege; so waren beide Punkte mit einander verknüpft, indem die Wissenschaft auch das thätige Leben beherrschen sollte. Es war nicht die Schuld des Sokrates, daß Aristippos das Ideale, auf welches sein Lehrer verwiesen hatte, ganz in persönlicher Beziehung nahm und zu finden glaubte, daß wir immer nur auf das Bewußtsein unserer gegenwärtigen Erscheinung angewiesen wären und daher auch nur darnach zu streben hätten, das Bewußtsein unserer gegenwärtigen Erscheinung von äußern Störungen frei zu halten und so zum Genusse derselben zu kommen. Auch Antisthenes scheint das Ideale fast nur im Sinne der einzelnen Persönlichkeit genommen zu haben; seine logische Richtung ist ganz verneinend; die Wissenschaften, welche nicht unmittelbar das sittliche Leben betreffen, verachtet er; in der Physik zwar scheint es, als wenn er eine allgemeinere Einheit der Dinge gesucht hätte, aber doch möchte er die göttliche Weltherrschaft nur ganz äußerlich gefaßt haben; denn seine Ethik geht durchaus auf die Vereinzelung der Person aus und die Geistesfreiheit, welche er sucht, stellt sich nur auf

verneinende Weise als eine Selbstgenugsamkeit des Weisen dar, welche den Genuß der äußern Güter verachtet, aber den Genuß der persönlichen Thatkraft für das Höchste ansieht. Höher erhebt sich die Lehre der Megariker; sie kennt eine allgemeine höchste Vernünftigkeit, außer welcher nichts ist, eine einige Tugend, welche von aller sinnlichen Bewegung frei ist, eine Vernunft nicht der Person, sondern des Ganzen; aber sie weiß diese allgemeine Vernunft nicht mit dem besondern, mit dem persönlichen Bewußtsein zu vereinigen und so ist sie denn nur in einem unfruchtbaren Streite mit allen menschlichen Vorstellungsweisen verwickelt und müht sich vergebens ab, den Standpunkt aufzuheben, auf welchem sie selbst steht. Alle diese Vorstellungsweisen entwickeln nicht das Sokratische Bewußtsein von der Wissenschaft und von dem Leben des Menschen. Sie zeigen uns nur, daß die Sokratische Lehre nicht das Uebermenschliche vermocht hatte, alle die, welche von ihr erregt worden waren, zu der Höhe des Bewußtseins zu erheben, von welcher aus sie die Wissenschaft ausbilden wollte. Es sind die Ueberbleibsel der alten Zeit, einer niedern Bildungsstufe, welche sich in ihnen regen und welche denn auch noch später wieder Einfluß gewinnen werden, wenn die lebendige Kraft des wissenschaftlichen Geistes wieder in Abnahme kommt. Die wahre Entwicklung des Sokratischen Bewußtseins aber ist beim Platon.

Will man den Fortschritt der Wissenschaft bemerken, welcher in der Geschichte der Sokratischen Schulen ist, so hat man dabei natürlich nur auf die Hauptformen der Philosophie zu sehen, d. h. auf den Platon, den Aristoteles und die Stoiker, denn die übrigen Schulen und Männer

haben wir theils nur als Uebergänge, theils als solche Erscheinungen zu betrachten, welche nur eine verneinende Bedeutung haben, d. h. nur auf das Mangelhafte in den wissenschaftlichen Gedanken und Darstellungen ihrer Zeit hindeuten und uns beweisen, daß in denselben Lücken und schwache Punkte sich fanden, an welche anknüpfend eine Bewegung im entgegengesetzten Sinne, eine Partei des Widerstandes sich bilden konnte. Wir haben es aber auch hier nicht mit einer rein fortschreitenden, sondern nicht weniger mit einer rückschreitenden Bewegung zu thun. Ein jeder Rückschritt deutet nun darauf hin, daß in der Grundlage der vorwärts strebenden Bewegung irgend ein unsicheres, unhaltbares Element, sobald es die Wissenschaft betrifft, ein Irrthum vorhanden ist. Ueberblicken wir die ganze Reihe der Sokratischen Schulen, so müssen wir die schwache Stelle derselben in der Ansicht suchen, daß diese Welt, in welcher wir leben und mit welcher unser Dasein in allen seinen Regungen verknüpft ist, zu einer wahren und endlichen Vollendung nicht bestimmt sei. Dies ist eine Ansicht, welche die Philosophen nicht erfunden haben; sie liegt in dem Wesen des Alterthums; es kennt keine Erlösung von allem Uebel. Die Philosophen haben sich sogar gescheut, jene Ansicht in allen ihren Beziehungen deutlich auszusprechen, zum sichern Beweise, daß sie durch die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Gedanken nach der ganz entgegengesetzten Seite gezogen wurden. Aber im Hintergrunde ihrer Ansicht von der Welt liegt diese Meinung und durch sie hauptsächlich werden sie nun verhindert, ihren Untersuchungen eine sichere Grundlage, einen von allen Seiten abgerundeten Zusammenhang zu geben.

In der Entwicklung ihrer Lehren müssen wir auch dies als einen Fortschritt betrachten, daß dieser Irrthum allmälig in bestimmtern Formen hervortritt, weil er nur dadurch der Erkenntniß näher geführt werden kann.

Je mehr nun von entgegengesetzten Ansichten, von der Vermischung der Wahrheit mit dem Irrthume die philosophische Lehre bewegt wird, je weniger überdies die allgemeine Form der Wissenschaft zur Sicherheit sich ausgebildet hat, um so mehr müssen die Entwicklungen der Philosophie von der eigenthümlichen Gesinnung, von der Gemüthsstimmung eines Mannes oder einer Zeit abhängig sein. Dies sehen wir deutlich in der Geschichte der Sokratischen Schulen. Es stellen sich uns in den bedeutendsten derselben die verschiedenen Abstufungen des menschlichen Alters dar. In dem kühnen, zuweilen phantastischen Fluge des Platon, offenbart sich uns ein jugendlicher Sinn; er lebt fast mehr in der Zukunft, als in der Gegenwart; er ist voll guter Hoffnung für die Wissenschaft, für das Leben der Menschen; ganz kann er zwar nicht die volle Hoffnung fassen, daß des Philosophen Geist von aller Materie sich befreien könne; aber der Nothwendigkeit Gewalt mehr und mehr abzustreifen, scheint ihm doch nicht unmöglich. Bedächtiger ist des Aristoteles männlicher Geist; er wendet sich der gegenwärtigen Wirklichkeit zu; in ihr findet er die Hemmungen groß, des Menschen Macht und Vermögen nur klein; in diese Sphäre unter dem Monde dringt zwar noch die Kraft der thätigen Vernunft und bildet die Energie der Wissenschaft und der Tugend im Menschen; aber die mannigfaltigen Einwirkungen höherer Kräfte erzeugen hier auch das unberechenbare Spiel des Zufalls und eine

bleibende Stätte hat hier nichts; die Erfahrung ist gering, die Glückseligkeit unvollkommen, von äußern Bedingungen abhängig und unsicher. Mag die Wirklichkeit so nicht eben sehr schön sein, doch müssen wir uns in sie zu fügen wissen, doch dürfen wir sie lebens- und lobenswerth finden. Fast grämlich, wie das Alter, welches seinen rechten Standpunkt nicht hat finden können, fast menschenfeindlich spricht sich die Lehre der Stoiker aus. Sie sind Lober der Vergangenheit, Verächter der gegenwärtigen Menschen. Die sittliche Strenge halten sie fest; sie fordern das Höchste von der Vernunft, aber nur um es recht augenscheinlich gegen die Wirklichkeit zu kehren. Was ist unsere Wissenschaft, als nur ein allgemeines, ein lebloses Bild des Lebendigen? Wir sind Thoren, von der wahren Weisheit fern, welche uns den Gang der Natur und das ewige und weise Gesetz, welches durch die ganze Welt geht, zeigen und damit zu einem vernünftigen Bewußtsein unserer Zwecke und zu einem tugendhaften Leben führen sollte.

Man bemerke, wie mit dieser Gesinnungsart die philosophische Ansicht aller dieser Männer verwachsen ist. Platon von strebendem Muthe beseelt, richtet sein Auge auf das Höchste und auf die Zukunft, in welcher es erreicht werden soll. Die Gegenwart befriedigt ihn nicht; er hofft ein besseres Leben. Ausgehend von dem Standpunkte des menschlichen Forschens, indem er durch dasselbe das Sokratische Ideal der Wissenschaft einst zu verwirklichen dachte, hielt er es fest, daß jede Seele eine Einheit für sich sei und als solche im Werden begriffen ewiges Leben habe. Wie Sokrates suchte er die Wissen-

schaft durch den Begriff, welcher das Wesen darstellt, zu gewinnen. Da war es seine Aufgabe, das Besondere mit dem Allgemeinen zu verknüpfen. Die Vielheit der Einheiten, sah er, müsse in einer höhern Einheit verbunden sein und zuletzt um sie begreiflich zu finden, müsse eine voraussetzungslose Einheit zugegeben werden, in welcher alle Begriffe ihre Wahrheit fänden. So kam er zur Idee Gottes. Gott, das Gute, das Vollkommene an sich, erkennt er aber, könne nur ein unwandelbares Wesen sein. Hiermit gestaltete sich seine Aufgabe etwas anders. Er mußte nun dahin streben, nicht nur das Allgemeine mit dem Besondern, sondern auch die Einheit mit der Vielheit, das Wesen mit dem Werden zu versöhnen. Von dem menschlichen Standpunkte ausgehend hat er dies vermocht. Da erkannte er, daß wir als Philosophen nach dem Wissen nur streben, von der Unwissenheit durch die richtige Meinung hindurch das Wahre zu erkennen. Er sah, wie wir im Werden des Wissens begriffen Gott, welcher über Wissenschaft und über Wesen ist, nicht mit völliger Sicherheit und in seiner vollendeten Einheit zu ergreifen vermöchten. Aber er verkannte deswegen nicht, daß wir doch im Werden der Wissenschaft schon Theil an der Wissenschaft und an dem Ewigen haben. In dieser Richtung bildete sich ihm seine Ideenlehre aus. Sie ist bestimmt die Vermittelung des Besondern mit dem Allgemeinen, der Vielheit mit der Einheit zu zeigen. Da beweist er, daß die Vielheit und das Werden aufheben heißen würde das Denken und das Reden vernichten. Er fordert Kunst und Ordnung im Reden und im Denken und nun weist

er nach, wie die Begriffe nach ihrer nothwendigen Form mit einander verkettet sind, wie sie ein System bilden und wie einem jeden Gliede in diesem Systeme Wahrheit zukommen müsse und will von den niedrigsten Begriffen der unvergänglichen Zahl der Seelen zu dem höchsten Begriffe Gottes hinansteigen. Die Idee Gottes kann nur in dieser Vielheit der Ideen gedacht werden und dies ist der Weg zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, daß wir die Begriffe, welche sie in ihrer vollen Wahrheit umfaßt, an und für sich und damit das Wesen der Dinge erkennen. Es erscheint in dieser Richtung als unsere Bestimmung, alles bleibende Sein uns durch das Werden zu vermitteln und diese Ansicht der Dinge verbreitet sich denn auch über die ganze Lehre des Platon von der Natur und von der Vernunft. Die Seele selbst, sofern sie nicht bloß ewige Idee und Vernunft ist, stellt sich in der ganzen Welt, wie in dem besondern Wesen als das Vermittelnde zwischen dem Körperlichen, dem Unbestimmten, dem Materiellen und zwischen dem ewigen Maaße aller Dinge, der Vernunft und dem Guten dar; sie wendet sich auf der einen Seite dem veränderlichen Bedürfnisse zu und ist Begehren, auf der andern Seite dem Ewigen und ist Vernunft; beide aber mit einander verknüpfend ist sie strebender Muth. Ihre Wurzel, ihr Grund ist in der Welt der Ideen; da hat sie das ewige Wesen der Dinge geschaut; in der fließenden Materie aber erinnert sie sich nur der Ideen und bedarf der Empfindungen zu dieser Erinnerung. Daher muß sie auch bemüht sein, die drei Seiten ihres Daseins auszubilden, das Begehren zur Mäßigkeit, den Muth zur Tapferkeit

und die Vernunft zur Weisheit, alle aber in eine völlige Uebereinstimmung zu setzen, welches in der Gerechtigkeit geschieht, der Tugend, die nicht nur die einzelne Seele, sondern alles vernünftige Sein im Staate, ja in der ganzen Welt zur Einheit verbinden soll. Wenn es nun aber Platon für die Aufgabe der Philosophie hielt, nicht bloß von der Mannigfaltigkeit zur Einheit auf-, sondern auch von der Einheit zur Mannigfaltigkeit herunterzusteigen, so müssen wir gestehen, daß er dieser Aufgabe nicht zu genügen wußte. Die Vielheit der Ideen in der Einheit Gottes ist ihm nur eine Voraussetzung. Diese Voraussetzung kann er sogar mit der Ansicht, daß Gott ein vollkommenes Ganzes ist, nicht vereinigen, weil er der Meinung folgt, daß eine jede Idee doch eben weil sie nur ein Besonderes gegen das Allgemeine, nur ein Theil gegen das Ganze ist, nicht für ein Vollkommenes gehalten werden könne. Darin ist ihm die Unvollkommenheit der Welt gegründet; eine jede Idee hat das unbestimmte Nicht-Seiende an sich; sie muß als ein Verhältnißmäßiges angesehen werden; sie erscheint dadurch selbst in der sinnlichen Vermischung des Einen gegen das Andere. Man muß gestehen, das Sinnliche erscheint dem Platon nur wie im Nebel; er möchte es als ein Mittel zum vernünftigen Leben begreifen; aber er weiß dies nicht zu vereinen mit der Art, wie es ihm auch als eine Hemmung, als ein Uebel erscheint; ja indem er es nicht aus dem vernünftigen Wesen der Ideen zu erklären weiß, wird er geneigt, es für eine nothwendige Schranke, für das Nicht-Seiende zu halten, welches mit der wesentlichen Beschränktheit der einzelnen

Ideen, wie sie in der Welt gesetzt sind, sich unausbleiblich verbinden müsse. So zieht sich sein Sinn von der sinnlichen Vorstellung, von der Erfahrung ab; er vertraut der in ihm liegenden Kraft der Vernunft, ohne äußere Beihülfe die Wahrheit zu finden, und da doch ohne anschauliche Bilder sich nicht denken läßt, so nimmt er lieber die Phantasie zur Hülfe, als die Geschichte und die Beobachtung der Wirklichkeit. Dies ist eben die Art des jugendlichen Alters; in dieser Weise läßt sich auch begreifen, warum seine Darstellung so sehr den dichterischen Gang und das Mythische liebt.

Aber der Lauf der Natur und die überall bestimmten Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft führen früher oder später, aber nothwendig den Menschen von den kühnen Bildern seiner Einbildungskraft zur Wirklichkeit zurück. Glücklich ist der, welcher in sein männliches Alter zwar die höchsten Anforderungen an die Vernunft sich herüberrettet, aber doch der Wirklichkeit sich zu fügen gelernt hat, darauf vertrauend, daß sie in Wahrheit jenen Anforderungen entspreche, wie sehr auch das Gegentheil scheinbar sein möchte. Wir können dem Aristoteles dieses Glück nur nicht ganz zuschreiben. Wohl vertraut er, wie Platon, der unbeweglichen Vernunft, dem Beweger der Welt, dem Guten und Begehrungswerthen, welches Alles bewegt, ohne bewegt zu werden, weil es in allen Dingen das Begehren erregt. Wohl ergiebt er sich, mehr als Platon, der Wirklichkeit, denn in der sie gestaltenden göttlichen Energie sieht er die Wissenschaft und die Tugend begründet. Darum strebt er auch mit allem Fleiße seines kräftigen Geistes die Erfahrung soviel als möglich zu erschöpfen; denn er hat

es begriffen, daß wir in dieser nur allmälig emporstrebenden Welt nur von der Erscheinung, von dem Besondern und uns Bekanntern zum Allgemeinen, zum an sich Bekanntern, zur unbedingten Wahrheit gelangen können. Nun begiebt es sich ihm aber, daß er bei der Erfahrung der natürlichen und der menschlichen Dinge nur auf gar zu viele Stellen stößt, wo er Ausnahmen von dem vernünftigen Gesetze findet, Misgestaltungen in der Natur, Laster und Unordnungen in der menschlichen Gesellschaft; er sieht sich gezwungen zu gestehen, daß nicht Alles vollkommen von der Vernunft geordnet ist. Die Hoffnung aber fehlt ihm, daß Alles einst zur völligen Ausgleichung der Mängel, welche wir jetzt bemerken, kommen werde. Was bleibt ihm übrig, als neben der einen vollkommenen Ursache, welche Alles nach vernünftigem Zwecke bewegt und formt, eine Nothwendigkeit, in welcher das Unvollkommene dieser Welt liegt, und einen Grund derselben, eine Materie anzunehmen, welche zwar an sich nichts, aber doch von Ewigkeit her in der ewigen Welt als deren Bedingung ist? Sein Grundsatz ist, daß so wie es jetzt ist, so es immer gewesen sei, so es immerdar sein werde. Immer ist die Materie in der sinnlichen Welt gewesen, immer daher auch die ihr anklebende Beraubung, die Unvollkommenheit der Dinge; zu einer größern Vollkommenheit wird es auch in der Welt nicht kommen; denn die Natur der Materie verlangt die Bewegung und das Werden; dadurch entsteht die eine Form, die andere aber vergeht, und es kann niemals geschehen, daß die Form vollkommen in der Materie wäre, denn so würde keine neue Form mehr werden können. Diese Welt ist nun

einmal zur Vollkommenheit nicht bestimmt; die Natur, welche sie beherrscht, bildet nur unbewußt das Gute; sie fehlt auch; sie zerstört das Gute wieder. Soll etwas in dieser beweglichen Welt ewig sein, so kann es nur in einem beständigen Kreislaufe, nicht in einem beständigen Fortschritte bestehen. Selbst die menschliche Tugend und Glückseligkeit ist nicht frei von dem Wechsel der Schicksale, nicht unabhängig von der Gewalt der Natur; sie bedarf des Aeußern; sie beruht nicht in reiner Weisheit, sondern geht von den Trieben der Natur aus, welche wir mäßigen, aber nicht ändern können; zu unumstößlicher Festigkeit kann weder sie, noch die Wissenschaft des Menschen gelangen. Diese Lehre spricht für sich selbst deutlich aus, wie sie das Ideale festzuhalten und in seiner Allgemeinheit aufzufassen bemüht ist, ohne ihm das Besondere aufzuopfern; sie stellt eben deswegen beide scharf einander gegenüber, als Gott und als Welt. Gott, die reine, sich selbst denkende Vernunft, ist der Gegenstand der reinen Wissenschaft, die Form der Formen. Er besteht allein für sich selbst, frei von aller Nothwendigkeit; in ihm liegt auch das wahre Wesen aller weltlichen Dinge, welche seine Form mit der nothwendigen Materie gemischt haben. So ist denn auch Gottes Wirksamkeit und sein Wesen in der Welt, aber nur gebrochen an der nothwendigen Unvollkommenheit des Werdenden. Auch in diesem scharfen Gegensatze des formellen und des materiellen Grundes müssen wir nach dem früher Bemerkten einen Fortschritt der Lehre erkennen, wenn wir ihn mit der schwankenden Darstellung des Platon vergleichen. Aber dieser Fortschritt wird mit anderem Nachtheile bezahlt. Nach der Ansicht des Aristoteles kann außer Gott

keine reine Form, kein Allgemeines ohne Materie bestehen. Aber doch erscheint das Besondere nur als Bedingung des Allgemeinen und wenn auch Aristoteles gegen die Wahrheit der allgemeinen Begriffe stritt, so hebt doch seine Lehre die Wahrheit des Allgemeinen viel mehr hervor als die Wahrheit des Besondern. Das einzelne Wesen ist ihm ja nur ein Besonderes dadurch, daß die allgemeine Form in eine besondere Materie als in die Bedingung ihres weltlichen Daseins sich ausgedrückt hat; das einzelne Wesen ist nur zur Erhaltung seiner Art; selbst die vernünftige Seele, in deren wissenschaftlicher und tugendhafter Energie der Zweck und die göttliche Form am meisten sich offenbart, ist nur dadurch eine besondere, daß sie als Form eines bestimmten materiellen Körpers ihr Dasein hat und deswegen ist sie auch vergänglich. So zeigt sich Alles, was wir in dieser Welt erringen können, als ein Vergängliches. Vergeblich aber, thörig würde es sein, über alle diese Mängel unseres weltlichen und besonders unseres irdischen Lebens zu klagen; wir müssen das Leben nehmen, wie es ist, und in regster Thätigkeit, welche dem Tugendhaften Lust ist, in der vernünftigen Gemeinschaft mit andern Menschen es zu genießen suchen.

Es ist in der That eine misliche Stellung, welche Aristoteles inne hatte, ohne Hoffnung und ohne Verzweiflung; man muß gestehen, es ist nicht leicht, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind, ohne etwas Besseres zu erwarten. Die Stellung des Aristoteles hat daher auch nicht behauptet werden können; man wandte sich auf der einen Seite der Hoffnung, auf der andern der Verzweiflung zu. Aber der Gang, welchen der kalte, zweifelnde, der Erfah=

rung zugewendete Verstand des Aristoteles der Philosophie einmal gegeben, noch mehr der Gang der Zeiten überhaupt, welchen der Verfall der Staaten und der Sitten herbeigeführt hatte, ließ die rechte Hoffnung nicht mehr aufkommen. Epikuros hoffte nur noch auf sinnlichen Genuß. In ihm hat die berechnende Selbstsucht eines kleinlichen Verstandes ihren Ausdruck gefunden; alles Streben nach einer wahrhaften Wissenschaft, nach einem wahrhaft Guten verachtet er; das Allgemeine ist ihm nichts; nur den Sinnen will er vertrauen; einer niedern Ansicht der vorsokratischen Philosophie ergiebt er sich in der Physik, um durch den leichtsinnigsten Zweifel einigermaaßen die Furcht zu beschwichtigen, welche seine thörige Hoffnung begleitet. Ehrenwerth erscheint uns immer noch, gehalten gegen eine solche Niedrigkeit weniger der Wissenschaft als der Gesinnung, die Verzweiflung der Skeptiker. Doch auch diese hat eine gar schwankende Stellung. Der Vernunft weiß sie nicht zu vertrauen; der Sinnlichkeit will sich ihr dunkler philosophischer Trieb nicht ergeben; eine Abkunft zwischen beiden weiß sie nicht zu treffen; so theilt sie sich denn zuletzt zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Dem philosophischen Triebe folgend verlangt der Skeptiker gänzliche Unerschütterlichkeit seines Gemüths; um sie erlangen zu können, will er gänzlich entsagen; als Mensch glaubt er nicht anders leben zu können, als nur dem sinnlichen Triebe folgend, und der Vernunft gestattet er nur in so fern einigen Einfluß auf seine Handlungsweise, als sie die leidenden Seelenstimmungen zu mäßigen fähig sein sollte.

Aber der Mensch kann nicht in einer gänzlichen Ver-

zweiflung leben; die Griechen, welche die Schulen des Aristoteles und des Platon durchgemacht hatten, konnten nicht einer so seichten Hoffnung sich überlassen, wie Epikuros sie verkündete. Die Stoiker, wenn sie auch weder wie Aristoteles rein der Energie ihres Lebens vertrauten, noch wie Platon in kühner Zuversicht streben konnten, wußten doch die Würde der Vernunft und des Idealen in der Natur zu behaupten, obgleich sie für sich wenig Hoffnung hegten. Die Wissenschaft der Stoiker ist ein Ausdruck des Zwiespalts, in welchem der Mensch lebt, sobald er die höchsten Anforderungen der Vernunft anzuerkennen sich gedrungen fühlt, aber doch die Schwäche seiner und der gegenwärtigen Kraft der Menschen, ihnen zu genügen, nur zu stark empfindet. Wissenschaft wollen sie; sie erkennen, daß die wahre Wissenschaft in der Erfahrung des vernünftigen Gesetzes liegt, welches die ganze Welt verwaltet; sie meinen, diese Wissenschaft müsse in der Welt möglich sein; auch der Mensch müsse sie gewinnen können, da er Antheil hat an der vernünftigen Kraft, die ihm aus dem Ganzen zuströmt und die herrschende Einheit seiner Seele bildet; Tugend fordern sie vom Menschen; er soll in dem Besitze jener Wissenschaft dem vernünftigen Gesetze gemäß leben. Aber sind sie nicht selbst von jener Tugend, von jener Wissenschaft fern? Sie finden sich der Sinnlichkeit unterthänig; sie glauben an keine Kraft als an die sinnliche; das Höchste ist ihnen nur die völlig freie Entwicklung der sinnlichen Macht, des sinnlichen Lebens; die Vernunft, welche die Welt beherrschen, welche der Weise besitzen soll, ist ihnen daher auch nur der höchste Grad der sinnlichen Ausbildung. Alles ist materiell, Alles ist körper-

lich, Alles trägt mit der Vernunft auch die Nothwendigkeit des Werdens in sich. Und so haben die Stoiker denn zwar eine Einheit an die Spitze ihrer Lehre gestellt, welche Alles umfaßt, welche aber zugleich genöthigt ist, sich selbst in die Vielheit zu entzweien und dem Wechsel des unvollkommenen Lebens sich hinzugeben, um ihr Leben in Fluß zu halten. Von der sinnlichen Besonderheit ausgehend zeigen sie den allgemeinen Begriffen sich nicht geneigt; aber doch müssen sie das Allgemeine über Alles walten lassen, und da dies eben nur ein sinnlich Allgemeines ist, so verschlingt seine Macht in der That wieder alle Besonderheiten, alle Persönlichkeit, welche nur als eine vorübergehende Erscheinung des allgemeinen Lebens sich darstellt. Jeder ist von der allgemeinen Nothwendigkeit an seine bestimmte Stelle gebannt und nur seiner eigenen Natur folgend ist er frei; diese Natur zu begreifen, sich ihr zu unterwerfen, das ist seine Weisheit und seine Tugend. Die allgemeine lebendige Kraft ist eigentlich das allein Wahre und die einzelne lebendige Kraft hat nur insofern Wahrheit, als sie an jener allgemeinen Kraft für eine Zeit lang Antheil erhalten hat. Daher ist auch die einzelne Handlung an sich etwas Gleichgültiges; nur insofern sich in ihr die allgemeine Kraft ausdrückt, hat sie Bedeutung. So wird zwar von den Stoikern das Ideale nicht aufgegeben; allein es erscheint ihnen nur als die allgemeine Grundlage in den lebendigen Thätigkeiten; diese selbst und die einzelnen thätigen Kräfte sind blos nothwendige Erfolge, reine Erzeugnisse des idealen Lebens im Kampfe mit seiner eigenen Nothwendigkeit; sie können von den Stoikern nur mit Geringschätzung behandelt werden. Der Fortschritt in der

stoischen Lehre zeigt sich hauptsächlich darin, daß sie den Zwiespalt sich nicht verhehlend, in welchem die nothwendige Unvollkommenheit der Welt mit dem vollkommenen Grunde derselben steht, sich entschließen, die Nothwendigkeit in das vollkommene Wesen selbst zu legen. Man kann sagen, daß sie dadurch am reinsten die Weltanschauung ausgedrückt haben, von welcher die alten Griechen im Allgemeinen beherrscht wurden, während Platon und Aristoteles am meisten die Schranken dieser Weltansicht bemerkten und sie zu durchbrechen suchten, ohne sie doch wahrhaft überwältigen zu können.

Je klarer das Bewußtsein einer beschränkten Ansicht ist, um so weniger kann es festgehalten werden. Damit wir aber recht offenbar gewahr werden möchten, wie des Menschen Wissenschaft von den Bedingungen seines äußern Lebens und seiner Gesinnung abhängig ist, wurde die Lehre der ältern Stoa von einer Denkweise verdunkelt, welche bei Weitem weniger wissenschaftlichen Gehalt hat, als sie. Der seichte Zweifel, die rednerische Art der neuern Akademie, ihre sinnliche Wahrscheinlichkeitslehre gewann Ansehen und Verbreitung; selbst die in der Stoa Gebildeten wendeten von der strengern Fassung ihres Systems sich ab und man ergab sich bald einer lockern eklektischen Denkart. Hiermit war die erfinderische Kraft in der Philosophie erstorben. Man ergab sich der Gewohnheit des Lebens und des Denkens und nach dieser glaubte man die alten philosophischen Lehren meistern zu dürfen.

Indeß die Ergebnisse der Forschungen dieses Zeitraums sind nicht ohne Frucht für die folgenden Zeiten geblieben, vielmehr sind fast alle folgende Jahrhunderte von diesen

Forschungen belehrt worden und haben sich großentheils in dem Bestreben zu ihrem Verständnisse zu gelangen abgemüht. Ihre Kraft liegt in der genauen und strengen Form der Wissenschaft, in welcher sie sich bewegen. Es ist ihnen allen gemein, eine Wissenschaft zu suchen, welche ihren Gegenstand wirklich erschöpft; selbst die Stoiker werden dadurch zu der Einsicht geführt, daß ein allgemeines vernünftiges Gesetz in den weltlichen Dingen sich ausdrückt. Es ist aber die Form des Begriffs, in welcher sie Alle die Wissenschaft zu gewinnen suchen; sie stellt ihnen das Wesen der Dinge dar. Diese Form führt sie dazu, das Allgemeine und das Besondere, Einheit und Vielheit, beide in ihrer nothwendigen Verbindung mit einander anzuerkennen, und indem sie die Wissenschaft in der Philosophie zu verwirklichen streben, sind sie genöthigt, neben dem bleibenden und beharrlichen Wesen, welches im Begriffe sich darstellt, auch das Werden im Menschen, wie in der Natur gelten zu lassen. So bildet sich ihnen die organische Einheit ihrer Lehre in den drei Theilen der Philosophie, in der Logik, der Physik und der Ethik. Bei diesen allgemeinen, feststehenden Zügen ihrer Lehre zeigen sich nun aber gewisse bewegliche Elemente derselben, welche zu einer mannigfaltigern Betrachtung der wissenschaftlichen Gegenstände führen. Diese Schwankungen betreffen die Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern, der Einheit zur Vielheit, des beharrlichen Wesens zum veränderlichen Leben. Hierbei ist es nun sehr belehrend zu beobachten, wie in entgegengesetzte Richtungen die schwankende Bewegung ihrer Lehren naturgemäß sich ausbildet. Platon läßt neben der beharrlichen Ideenwelt, welche er preist und durch eine reine Thä=

tigkeit der Vernunft erkennen möchte, die Welt des sinnlichen Werdens nur gleichsam wie einen natürlich begleitenden Schatten der Wahrheit übrig; aber während er die allgemeine Idee in ihrer Vielheit und Einheit als das Wahre im Werden begreifen will, hält er doch am stärksten den Werth des einzelnen Wesens gegen die Gewalt des Allgemeinen fest; es ist ihm das einzelne Wesen nicht bloß eine vorübergehende Gestaltung, in welcher das Allgemeine sich ausdrückt; es ist ihm eine eigene Vernunft mit einer ihr eigenen Thätigkeit, ein Zweck an sich und von ewiger Bedeutung. Aristoteles dagegen, wenn er auf die weltlichen Dinge sein Augenmerk richtet, streitet als gegen einen gefährlichen Irrthum gegen die Lehre, daß es ein allgemeines Wesen der Ideen gebe; Alles außer Gott ist nur in der Materie, nur ein besonderes und einzelnes Wesen; Alles will er daher auch nur aus seiner Erscheinung, vermittelst der Erfahrung erkennen. Dahin wird er geführt, indem er das schattenhafte Sein des sinnlichen Werdens und der Erfahrung, wie es dem Platon erschienen war, überwinden oder zu einer wahren Gestalt bringen wollte. So suchte er zu begreifen, wie in der Bewegung die Energie sich ausbildet, wie die Form und der vernünftige Gehalt des Zwecks in der Materie sich verwirklicht. Allein weil dies immer nur unvollkommen und im Gegensatz gegen die Beraubung geschehen kann, fiel ihm die ewige Bedeutung des einzelnen Wesens dahin; es ist nur ein Träger der allgemeinen Form für einige Zeit; es ist zwar das alleinige Wesen in der Welt, aber es ist doch nicht Zweck an sich, sondern es dient nur seiner allgemeinen Form und Art; diese soll es immer von Neuem erzeugen. Selbst in der menschlichen Seele bildet sich nur eine beschränkte und vor=

übergehende Erscheinung des Wahren; die Vernunft wohnt ihr nicht eigenthümlich bei; die Seele des Menschen ist nur ein Wohnplatz, in welchen die Vernunft für eine kurze Zeit einkehrt. So erscheint das einzelne Ding, weil es eben nur aus Materie gebildet ist, als ein leidendes und zerbrechliches Gefäß des Schönen und des Guten, welche doch immer nur auf unvollkommene Weise in ihm sich darstellen, und der Gegensatz zwischen der formenden Kraft Gottes und der Materie ist beim Aristoteles am stärksten ausgebildet. Diesen Gegensatz wiederum suchten die Stoiker zu überwältigen, indem sie getrieben wurden von der Einsicht der Nothwendigkeit, einen einigen Gegenstand der Wissenschaft und einen einigen Grund aller Dinge anzuerkennen. Sie verschmolzen nun die allgemeine Form mit der besondern Materie, den Grund der Einheit mit dem Grunde der Vielheit, das ewig Gute mit der Nothwendigkeit des Werdens in den Gedanken der lebendigen Kraft Gottes. Aber je gewaltsamer diese Verschmelzung war, um so stärker mußten auch die entgegengesetzten Bestandtheile dicht neben einander gestellt sich befeinden. Mit Gewalt zwang man die sinnliche Empfindung mit der Vernunft und der Wissenschaft Eins zu sein, und die sinnliche Begierde, nur als eine Abbeugung und Entartung des vernünftigen Willens sich darzustellen. Aber Vielheit und Werden konnte man so nicht zwingen; da sie mit der Einheit und dem ewigen Wesen nicht vollständig sich bequemen wollten, so erklärte man sie nur für die besondern Erzeugnisse gewisser periodischer Zustände des einen allgemeinen lebendigen Wesens, welches trotz dieses Wechsels der Zustände beständig eins und dasselbe bleibt. Hiernach sind

denn wohl noch das Besondere, die Vielheit und das Werden neben dem Allgemeinen, der Einheit und dem bleibenden Wesen; aber jene sind nur noch Erscheinungen, nur noch Aeußerungen an diesem; dieses aber ist die Wahrheit, das was in der Wissenschaft sich darstellt, aber als ein solches, welches doch nur in dem Leben und im Werden seine lebendige Kraft bewähren kann. Eine fortschreitende Richtung ist in diesen Schwankungen nicht zu verkennen; sie strebt aber in einem jeden dieser Philosophen nach entgegengesetzten Seiten. Wenn Platon den reinen Verstand als die Quelle aller Wissenschaft pries, wenn ihm deswegen das Wesen ein Allgemeines und das Werden nur ein Verhältnißmäßiges war, in welchem an sich nichts Wahres gesucht werden dürfte, so hätte man glauben sollen, er werde auch darauf ausgehen, das einzelne Wesen ganz auszulöschen und die Vielheit der Ideen zu leugnen; aber die Kraft der Wahrheit zwingt ihn gegen die Neigung jener Richtung, das ewige Wesen der einzelnen Dinge anzuerkennen und in der Vielheit der Ideen nach der Wahrheit zu forschen. Von der entgegengesetzten Seite ging Aristoteles aus; die Thätigkeit des Verstandes knüpfte er an die Empfindung, im sinnlichen Werden suchte er die wahre Energie und ein jedes Wesen ist ihm ein Einzelnes. Wer nun eine ganz gleichmäßige Bewegung in dieser Richtung bei ihm voraussetzt, der würde erwarten müssen, er habe das Allgemeine und die Einheit mehr als Platon zurückgeschoben. Aber das Gegentheil findet sich; die Vielheit der Arten setzt er zwar noch als etwas in der sinnlichen Welt Vorhandenes und Unaustilgbares, aber sie ist nur in der Materie, in der Bedingung des unvollkommenen Seins

gegründet, und nur die allgemeine Einheit der einzelnen Wesen ist ihm das ewig Wahre. Das Aeußerste in diesen Richtungen verfolgen die Stoiker. Alle Wissenschaft beruht ihnen in der Empfindung und in deren Steigerung bis zum Grade der Vernunft, jedes Wesen ist ihnen ein Einzelnes, das Werden ist ihnen das wahre Leben der lebendigen Kraft; in dieser Richtung wäre das Ende gewesen, die allgemeine Einheit gänzlich nur als Schein zu schildern; aber auch sie gehorchen der Gewalt, welche die wissenschaftliche Form über sie ausübt; sie werden sogar soweit getrieben, die allgemeine bleibende Einheit fast bis zur Vernichtung der Vielheit, des Besondern und des Werdens zu verfolgen, wenigstens erscheinen ihnen diese als gänzlich jenen untergeordnet. Man kann nicht verkennen, daß alle diese Philosophen von der wissenschaftlichen Form, nach welcher sie in ihren Untersuchungen strebten, sich gezwungen sahen, die Gegensätze, um welche ihre Forschungen sich drehten, anzuerkennen, daß sie aber auch ein festes Verhältniß derselben zu einander nicht zu gewinnen wußten. Und dies war natürlich, da sie nach alterthümlichem Standpunkte die Einsicht nicht fassen konnten, daß diese Welt zu einer wahren Vollkommenheit in ihrem vollkommenen Grunde bestimmt sei.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.







